

كتاب الحياة اللاهوتية

للقدّيس توما الأكويني الأستاذ المَلَكِيّ



المجلد الخامس

ترجمة من اللاتينية الى العربية الفقير الى ربه تعالى

المطران بولس عواد

رئيس اساقفة الناصرة

النائب البطريركي

عني عنه

طبع بالمطبعة الادبية في بيروت سنة ١٩٠٨

Nihil obstat
† fr. Gaudentius Episc. tit. Cassiensis

Imprimatur
† fr. Ludovicus Archiep. tit. Siuniensis]
Vic. Ap. et Deleg. Ap. Syriae.

لا مانع
† الاخ كودنسيوس اسقف كاسيا

يُطْبَعُ
† الاخ لودوفيكوس رئيس اسقفية سيونية
النائب الرسولي والقاصد الرسولي على سورية

حقوق الطبع عائدة الى المترجم

البحث الرابع والتسعون

في الشريعة الطبيعية — وفيه ستة فصول

ثم ينبغي النظر في الشريعة الطبيعية والبحث في ذلك بدور على ست مسائل — ١ في ان الشريعة الطبيعية ما هي — ٢ في ان رسومها اية هي — ٣ في ان اعمال الفضائل هل هي كلها من قبيل الشريعة الطبيعية — ٤ في ان الشريعة الطبيعية هل هي واحدة عند الجميع — ٥ في ان الشريعة الطبيعية هل هي متغيرة — ٦ هل يمكن انتساخها من عقل الانسان

الفصل الأول

في ان الشريعة الطبيعية هل هي ملزمة

يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان الشريعة الطبيعية ملزمة فقد قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق لـ ٢ ب ٥ «النفس تشتمل على ثلاثة القوة والملكمة والانفعال» والشريعة الطبيعية ليست شيئاً من قوى النفس او انفعالاتها كما يظهر من استقراءها واحداً واحداً. فهي اذن ملزمة

٢ وايضاً قال باسيليوس ان الضمير او الذوق العقلي هو شريعة عقلنا. ويتمتع ان يكون المراد بذلك غير الشريعة الطبيعية. والذوق العقلي ملزمة كما مر في ق ١ م ب ٢٩ ف ١٢. فالشريعة الطبيعية اذن ملزمة

٣ وايضاً ان الشريعة الطبيعية مستمرة في الانسان كما سيأتي بيانه في ف ٦. والعقل الانساني الذي اليه ترجع الشريعة ليس يفتكر في الشريعة الطبيعية افتكاراً مستمراً. فالشريعة الطبيعية اذن ليست فعلاً بل ملزمة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب منفعة الزواج ب ٢١ «الملكمة ما به يفعل شيء عند الحاجة» والشريعة الطبيعية ليست كذلك لوجودها في الاطفال والمالكين الذين يتعذر عليهم ان يفعلوا بها. فليست اذن

ملزمة

والجواب ان يقال يجوز ان يقال لشيء ملكة بمعنىين احدهما بالحقيقة
وبالنات وبهذا المعنى ليست الشريعة الطبيعية ملكة فقد مر في مب ٩٠ ف ١ ان
الشريعة الطبيعية امر موضوع من العقل كما ان القضية ايضاً فعل من افعال
العقل . وليس ما يفعله فاعل وما به يفعل واحداً بعينه فان فاعلاً يفعل بملكه
النحو كلاً مستقيماً . ولأن الملكة ما به يفعل فاعل يمنع ان يكون شيء من
الشرائع ملكة بالحقيقة وبالنات والآخر بمعنى ما يتثبت به بالملكة كما يقال
ايمان لما يعتقد بالايمان . ولأن احكام الشريعة الطبيعية تارة ينظر فيها العقل
بالفعل وتارة تكون فيه بطريق الملكة فقط يجوز ان يقال للشريعة الطبيعية
ملكه بهذا المعنى كما ان المبادئ الينة بانفسها ايضاً في النظريات ليست نفس
ملكه المبادئ بل هي مبادئ تتعلق بها الملكة

اذ اوجب على الاول بان غرض الفيلسوف هناك البحث عن جنس الفضيلة
ولما كانت الفضيلة مبداءً من مبادئ الفعل كما هو واضح اقتصر على ذكر تلك
الاشياء التي هي مبادئ للافعال الانسانية وهي القوى والملكات والانفعالات
والأفان في النفس ما عدا هذه الثلاثة اموراً اخرى موجودة فيها بالفعل كما
يوجد فعل الارادة في المرید والمدركات في المدرك وكما يوجد في النفس
خواصها الطبيعية كالخلود ونحوه

وعلى الثاني بان النوق العقلي يقال له شريعة عقلنا من حيث هو ملكة
متضمنة احكام الشريعة الطبيعية التي هي المبادئ الأولى للافعال الانسانية
وعلى الثالث بان قضية هذا الاعتراض ان الشريعة الطبيعية موجودة فينا
بالمملكة وهذا نسلم به

وا ما جاء في المعارضة فالجواب عليه ان الانسان قد يعرض له ما يعوقه
عن استعمال ما هو حاصل بالمملكة كما يعوقه النوم عن استعمال ملكة العلم وكذلك

الطفل فان حداثة السن تعوقه عن استعمال ملكة تعقل المبادئ او عن استعمال
الشريعة الطبيعية الموجودة فيه بالملكة

الفصل الثاني

في ان الشريعة الطبيعية مل تتضمن رسوماً متكررة او رسماً واحداً فقط

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان الشريعة الطبيعية لا تتضمن رسوماً
متكررة بل رسماً واحداً فقط لان الشريعة مندرجة في جنس الرسم كما مر في
مب ٩٢ ف ٢ فلو تكثرت رسوم الشريعة الطبيعية لتكثرت الشرائع الطبيعية
ايضاً

٢ وايضاً ان الشريعة الطبيعية تابعة لطبيعة الانسان . والطبيعة الانسانية
واحدة باعتبار الكل ولو تكثرت باعتبار الاجزاء . فاذاً اما ان يكون لشريعة
الطبيعة رسم واحد فقط باعتبار وحدة الكل او رسوم متكررة باعتبار كثرة
اجزاء الطبيعة الانسانية فيلزم ان يُعمل من قبيل الشريعة الطبيعية ما كان
ناشئاً عن ميل الشهوانية ايضاً

٣ وايضاً ان الشريعة امرٌ عقلي كما مر في مب ٩٠ ف ١ والعقل في
الانسان واحد فقط . فاذاً ليس للشريعة الطبيعية الا رسم واحد فقط
اكن يعارض ذلك ان نسبة رسوم الشريعة الطبيعية في الانسان الى المفعولات
كنسبة المبادئ الأولى في البرهانيات . والمبادئ الأولى الينة بانفسها
متكررة . فكذلك رسوم الشريعة الطبيعية متكررة ايضاً

والجواب ان يقال ان نسبة رسوم الشريعة الطبيعية الى العقل العملي
كنسبة المبادئ الأولى البرهانية الى العقل النظري على ما مر في مب ٩١
ف ٣ فان جميعها مبادئ يينة بانفسها . ويقال لشيء بين بنفسه على وجهين في

نفسه وبالنسبة إلينا فكل قضية عموماً داخل في حقيقة موضوعها يقال لها ينة
بنفسها في نفسها لكنها ليست ينة بنفسها لمن يجهل ماهية موضوعها فقولنا
مثلاً: الإنسان ناطق: قضية ينة بنفسها باعتبار حقيقة الإنسان لدخول
الناطق في مفهوم الإنسان لكنها ليست ينة بنفسها لمن يجهل ماهية الإنسان
فكان اذن من المبادئ والقضايا ماهو بين نفسه للجميع وهو ما كانت حدوده
معلومة للجميع كقولنا: الكل اعظم من جزئه: والمساويات لواحد بعينه متساوية
بين انفسها: ومنها ما ليس ينةً الا للحكماء الذين يتلون مفهوم حدود القضايا
كما ان عدم وجود الملاك في حيز بالماسة المقدارية بين لمن يعلم ان الملاك
ليس جسماً وهو ليس ينةً للسذج الذين لا يدركون ذلك على ما قال بوشوش
في كتاب الاسابيع

على ان الاشياء التي تقع في تصور الجميع تقع فيه بترتيب فالول ما يقع
في التصور هو الموجود الذي يدخل مفهومه في كل ما يتصوره متصور فكان
المبدأ الاول البين بنفسه انه يمتنع اجتماع الاثبات والنفي معاً وهذا مبني على
حقيقة الموجود واللا موجود. والى هذا المبدأ تستند سائر المبادئ الأخر كما
في الالهيات كـ: . وكما ان الموجود هو اول ما يقع في التصور مطلقاً
كذلك الخير هو اول ما يقع في تصور العقل العملي الذي غايته العمل
اذ كل فاعل يفعل لغاية تتضمن حقيقة الخير وعلى هذا كان المبدأ الاول في
العقل العملي ما يُبنى على حقيقة الخير وهي: الخير ما يتوق اليه كل شيء: فكان
رسم الشريعة الأول انه يجب فعل الخير واجتنابه وترك الشر واجتنابه والى
هذا تستند سائر مبادئ الشريعة الطبيعية بمعنى ان كل ما يجب فعله او
اجتنابه يُعتبر من قبيل رسوم الشريعة الطبيعية التي يتصورها العقل العملي
بالفطرت خيرات انسانية - ولما كان الخير يتضمن حقيقة الغاية والشر يتضمن

حقيقة ضدها كان العقل يتصور بالفطرة كل ما يميل إليه الانسان بطبعه خيراً
 ينبغي اجتنابه وما يضاده شراً ينبغي اجتنابه . فكان ترتيب رسوم الشريعة
 الطبيعية على حسب ترتيب الاميال الطبيعية فان في الانسان اولاً ميلاً الى
 الخير باعتبار الطبيعة التي يشارك فيها جميع الجواهر من حيث أن كل جوهر
 يتوق الى حفظ كيانه بحسب طبيعته وباعتبار هذا الميل كان ما به تحفظ
 حياة الانسان ويدفع ما يضاد ذلك من قبيل الشريعة الطبيعية - وثانياً
 ميلاً الى امور اخص باعتبار الطبيعة التي يشارك فيها سائر الحيوان وباعتبار
 ذلك يجعل من قبيل الشريعة الطبيعية ما ارشدت إليه الطبيعة جميع الحيوانات
 كتزاوج الذكر والانثى وتربية البنين وما اشبه ذلك - وثالثاً ميلاً الى الخير
 باعتبار طبيعة العقل الخاصة به كميله الطبيعي الى ادراك الحقيقة في ما يتعلق
 بالله والى العيشة المدنية وباعتبار ذلك يجعل من الشريعة الطبيعية كل ما
 يرجع الى هذا الميل كاجتناب الانسان الجهل وعدم اهانتة من يجب ان يعيش
 بينهم ونحو ذلك مما يكون من هذا القبيل

إذا اجيب على الاول بان جميع ما ذكر من رسوم الشريعة الطبيعية يضمن
 حقيقة شريعة طبيعية واحدة من حيث يردُّ الى الرسم الاول الواحد
 وعلى الثاني بان اميال جميع اجزاء الطبيعة الانسانية كالشهوانية والغضبية من
 حيث تدبر بالعقل ترجع كلها الى الشريعة الطبيعية وتردُّ الى الرسم الاول
 الواحد كما تقدم وبهذا الاعتبار يكون للشريعة الطبيعية رسوم متكررة في انفسها
 لكنها تشترك في اصل واحد

وعلى الثالث بان العقل وان كان في نفسه واحداً لكنه مدبر لكل ما يتعلق
 بالناس وبهذا الاعتبار كان كل ما يمكن تدبيره بالعقل مندرجاً تحت شريعة العقل

الفصل الثالث

في ان افعال الفضائل هل هي كلها من قبيل الشريعة الطبيعية
 يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان افعال الفضائل ليست كلها من
 قبيل الشريعة الطبيعية فقد مر في مب ٩٠ ف ٢ ان من حقيقة الشريعة ان
 يكون مقصوداً بها الخير العام . ومن افعال الفضائل ما يقصد به الخير الخاص
 فقط كما يظهر خصوصاً في افعال العفة . فاذاً ليست جميع افعال الفضائل
 خاضعة للشريعة الطبيعية

٢ وايضاً ان جميع الخطايا مقابلة لبعض الافعال الفاضلة فلو كانت جميع
 الافعال الفاضلة من قبيل شريعة الطبيعة لكانت جميع الخطايا مضادة للطبيعة
 في ما يظهر مع ان هذا انما يصدق خاصة على بعض الخطايا

٣ وايضاً ما كان من قبيل الطبيعة فالجميع يشتركون فيه . وليس يشترك
 الجميع في افعال الفضائل فربما كان شيء ٧ فعل فضيلة بالنسبة الى واحد وفعل
 رذيلة بالنسبة الى آخر . فافعال الفضائل اذن ليست كلها من قبيل الشريعة الطبيعية
 لكن يعارض ذلك قول ادمشي في الدين المستقيم ك ٣ ب ٤ « الفضائل
 طبيعية » فاذاً افعال الفضائل ايضاً خاضعة لشريعة الطبيعة

والجواب ان يقال يجوز ان يكون كلامنا على الافعال الفاضلة باعتبارين
 احدهما من حيث هي افعال فاضلة والآخر من حيث هي افعال خاصة بدرجة
 في انواعها فاذا اعتبرناها من حيث هي افعال فاضلة كانت كلها راجعة الى شريعة
 الطبيعة فقد مر في الفصل الآنف ان كل ما يميل اليه الانسان طبعاً يرجع
 الى شريعة الطبيعة . وكل شيء انما يميل طبعاً الى الفعل الملائم له على مقتضى
 صورته كميل النار الى التسخين . ولما كانت النفس الناطقة هي صورة الانسان
 الخاصة كان في كل انسان ميل طبيعي الى ان يفعل على مقتضى العقل وهذا

هو الفعل على مقتضى الفضيلة وبهذا الاعتبار تكون جميع افعال الفضائل من قبيل الشريعة الطبيعية لان كل انسان يرشده عقله طبعاً الى ان يفعل على مقتضى الفضيلة—اما اذا اعتبرناها في انفسها اي من حيث اندراجها في انواعها فليست كلها من قبيل الشريعة الطبيعية لان افعالاً كثيرة تُفعل على مقتضى الفضيلة مع ان الطبيعة لا تُميل اليها في اول الامر ولكن الناس وجدوها بقوة النظر العقلي مفيدةً لصلاح المعيشة

اجيب اذن على الاول بان العفة تتعلق بشهوة الطعام والشراب والنكاح الطبيعية وهي تُقصد بها خير الطبيعة العام كما ان غيرها من الامور الشرعية يقصد به الخير الادبي العام

وعلى الثاني بانه يجوز ان يراد بطبيعة الانسان تلك الطبيعة الخاصة به فتكون حينئذ جميع الخطايا من حيث هي مضادة للعقل مضادة للطبيعة ايضاً كما يظهر من قول الدمشقي في الدين المستقيم كـ ٢ ب ٤ . ويجوز ان يراد بها تلك الطبيعة المشتركة بين الانسان وسائر الحيوان فيكون حينئذ بعض الخطايا مضاداً للطبيعة كاللواط الذي يقال له على وجه الخصوص رذيلة مضادة للطبيعة فانه مضاد لمزاوجة الذكر والانثى التي هي طبيعة لجميع الحيوانات

وعلى الثالث بان هذا الاعتراض انما يتجه على الافعال باعتبارها في انفسها لانه بسبب تباين احوال الناس قد تكون بعض الافعال فاضلة بالنسبة الى بعضهم لمناسبتها وملاءمتها لهم وهي مع ذلك قبيحة بالنسبة الى غيرهم لعدم مناسبتها لهم

الفصل الرابع

في ان شريعة الطبيعة هل هي واحدة عند الجميع

يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان شريعة الطبيعة ليست واحدة عند الجميع ففي كتاب الاحكام تم ١ ان الحق الطبيعي ما يشتمل عليه التاموس

والانجيل . وهذا لا يتناول الجميع ففي رو ١٠: ١٦ « ليس كلهم اذعنوا للانجيل » فاذا ليست الشريعة الطبيعية واحدة عند الجميع

٢ وايضاً ما ينطبق على الشريعة يقال له عدل كما في كتاب الاخلاق ه ب ١ وقد قيل في هذا الكتاب نفسه ب ٧ ان ليس شيء عدلاً عند الجميع بحيث لا يختلف عند البعض . فاذا ليست الشريعة الطبيعية ايضاً واحدة عند الجميع ٣ وايضاً ما يميل اليه الانسان طبعاً يرجع الى الشريعة الطبيعية كما مر في ف ٢ وفي الناس اميال طبعية مختلفة باختلافهم فمنهم من يميل طبعاً الى شهوة اللذات ومنهم من يشتهي طبعاً الكرامات ومنهم من يميل الى غير ذلك . فاذا ليست الشريعة الطبيعية واحدة عند الجميع

لكن يعارض ذلك قول ايسيدوروس في كتاب الاشتقاق ه ب ٤ « الحق الطبيعي يتناول جميع الامم »

والجواب ان يقال قد مر في ف ٣ ان ما يميل اليه الانسان طبعاً يرجع الى الشريعة الطبيعية ومن ذلك ما خص به من الميل الى الفعل على مقتضى العقل ومن شأن العقل ان يتنقل من العام الى الخاص كما في الطبيعيات ك ا ب ١ الا انه ليس حكم العقل النظري والعقل العملي في ذلك واحداً فان مدار العقل النظري بالخصوص على الامور الضرورية التي يستحيل ان تكون على خلاف ما هي عليه ولهذا السبب كان الحق يوجد في المبادئ العامة والنتائج الخاصة دون ادنى تخلف واما العقل العملي فمداره على الامور الممكنة اني من جملة الافعال البشرية ولذلك وان كانت الامور العامة منها ضرورية بعض الضرورة فكذلك اذداد التنازل فيها الى لامور الخاصة كان التخلف اعظم . وعلى هذا فالحق في النظريات واحد عند الجميع في المبادئ والنتائج وان لم يدرك عند الجميع في النتائج بل في المبادئ فقط وهي التي يقال لها تصورات عامة واما في العمليات

فليس الحق أو الصواب العملي واحداً عند الجميع في الأمور الخاصة بل في
 الأمور العامة فقط ومن كان الصواب واحداً عندهم في الأمور الخاصة لا يكون
 معلوماً للجميعهم على السواء ومن ذلك يتضح أن الحق أو الصواب في مبادئ العقل
 النظري والعملي العامة واحدٌ عند الجميع ومعلومٌ لهم على السواء وأنه في نتائج
 العقل النظري الخاصة واحدٌ عند الجميع ولكنه غير معلومٍ لهم على السواء فإن
 كون المثلث الزوايا له ثلاث زوايا مساوية لقائمتين حق ثابت عند الجميع
 ولكن ليس ذلك معلوماً للجميع وأما نتائج العقل العملي الخاصة فلا الحق أو الصواب
 واحدٌ فيها عند الجميع ولا هو أيضاً معلومٌ على السواء لمن هو واحدٌ عندهم فإن
 من الصواب والحق عند الجميع أن يُفعل على مقتضى العقل وهذا المبدأ يلزم
 عنه بمنزلة نتيجة خاصة أن الودائع يجب أن تُردَّ وهذا في الغالب حقٌ وصوابٌ
 ولكن قد يعرض في بعض الأحوال أن يكون رد الودائع ضاراً فلا يكون
 ضوابعاً كما لو طلبت لمحاربة الوطن وكلما تنوزل في ذلك إلى الجزئيات كان التخلف
 أعظم كما لو قيل أن الودائع يجب ردها على شرط كذا أو وجه كذا فكما
 كانت الشروط الجزئية أكثر كثرت أوجه التخلف بحيث لا يكون الرد أو
 عدمه صواباً . — إذا تمهد ذلك فالشرعية الطبيعية باعتبار المبادئ الأولى
 العامة واحدةٌ عند الجميع في صوابها ومعلوميتها وأما باعتبار بعض المبادئ الخاصة
 التي هي بمنزلة نتائج للمبادئ العامة فهي في الغالب واحدةٌ عند الجميع في
 صوابها ومعلوميتها ولكنها قد تختلف نادراً في صوابها لأسباب خاصة (كما أن طبائع
 الكون والفساد قد تختلف نادراً لموانع) وفي معلوميتها الفساد العقل عند
 البعض إما من المفساني أو من عادة قبيحة أو من فساد في ملكة طبيعية كما أن
 الجرمانين لم يكونوا قديماً يعتبرون السرقة أثماً مع كونها منافية صريحاً للشرعية
 الطبيعية على ما رواه يوليوس قيصر في حرب الجلالة ك ٦ ب ٢٣ .

إذاً اجيب على الاول بان ليس المراد في ذلك النص ان كل ما يتضمنه
الناموس والانجيل هو من قيل الشريعة الطبيعية فقد ورد فيها كثير مما
هو فوق الطبيعة بل ان ما هو من قيل الشريعة الطبيعية مذكور هناك على
وجه تام ولهذا السبب فبعد ان قال غراسيانوس ان الحق الطبيعي ما اشتمل عليه
الناموس والانجيل قال دون فاصل على سبيل التمثيل « وبه يؤمر ان يفعل
الانسان لغيره ما يريد لنفسه »

وعلى الثاني بان كلام الفيلسوف هناك ليس على المبادئ العامة بل على
بعض النتائج اللازمة عنها وهي صواب في الغالب وقد تختلف في النادر
وعلى الثالث بانه كما ان العقل في الانسان يتسلط ويحكم على سائر القوى
كذلك يجب ان تكون جميع الاميال الطبيعية المختصة بتأثير القوى مديرة
بالعقل ولهذا كان الجميع يستصوبون تدير جميع اميال الناس بالعقل

الفصل الخامس

في ان الشريعة الطبيعية هل يجوز تبدلها

ينحط الى الخامس بان يقال : يظهر انه يجوز تبديل الشريعة الطبيعية فقد
كتب الشارح على قواعده في سي ١٧: ٩ : زاده العلم وشريعة الحياة : ما نصه
« انما اراد تدوين الشريعة في كتاب لاصلاح الشريعة الطبيعية » والاصلاح
تبديل فيجوز اذن تبديل الشريعة الطبيعية

٢ وايضاً ان قتل البريء والفسق والسرقة مضادة للشريعة الطبيعية وقد
ورد ان الله بذلها كأمه لآبراهيم ان يقتل ابنه البار كما في تك ٢٢: ٢ وامره
لل يهود ان يسلبوا المصريين الآنية المستعمارة منهم كما في خر ١٢ وامره لهوشع
ان يتخذ له امرأة زانية كما في هوشع ١: ٢ فيجوز اذن تبديل الشريعة الطبيعية
٣ وايضاً قال ايسيدوروس في كتاب الاشتقاق ب ٤ « الشركة في

الملك والحرية هي من قبيل الشريعة الطبيعية « وهذا نجده متبدلاً بالشرائع البشرية . فيظهر اذن ان الشريعة الطبيعية تقبل التبديل لكن يعارض ذلك قوله في كتاب الاحكام ثم هـ « الحق الطبيعي ابتداءً منذ بدء الخليقة الناطقة ولا يغيره زمان بل يبقى دون تبديل »

والجواب ان يقال ان تبديل الشريعة الطبيعية يحتمل معنيين احدهما ان يزداد عليها شيء وبهذا المعنى لا يمتنع تبدلها فقد زيد على الشريعة الطبيعية امور كثيرة مفيدة للحياة البشرية وذلك بالشريعة الالهية وبالشرائع البشرية ايضاً والثاني ان ينسخ منها شيء اي ان يطل كونه شيء من الشريعة الطبيعية بعد ان كان منها وبهذا المعنى لا يجوز اصلاً ان يعرو الشريعة الطبيعية تبديل في مبادئها الاولى واما في الرسوم الثانية التي قدمنا انها بمنزلة نتائج خاصة قريبة للمبادئ الاولى فلا يعروها تبديل بمعنى ان ما تشتمل عليه لا يستمر صواباً في الغالب لكنه قد يعروها تبديل في بعض الجزئيات وفي النادر لاسباب خاصة تعوق عن رعاية هذه الرسوم كما مر في الفصل الآنف

اذ اُجيب على الاول بأنه يقال ان الشريعة المدونة سنّت لاصلاح الشريعة الطبيعية اما لانه أتم بها ما كان ناقصاً في الشريعة الطبيعية واما لان الشريعة الطبيعية كانت قد فسدت في قلوب بعض الناس باعتبار بعض الامور حتى امسوا يعتبرون جيلاً ما هو قبيح طبعاً وهذا الفساد كان مفتقراً الى الاصلاح وعلى الثاني بان جميع الناس ابرياء ومذنبين يموتون بالموت الطبيعي وهذا الموت قضى به بالسلطان الالهي بسبب الخطيئة الاصلية كقوله في املوك ٦:٢ « الرب يميت ويحيي » فلا يقدح اذن في العدل ازالة الموت بامر الله بكل انسان بريئاً او مذنباً وكذلك الفسق هو مجاعة امرأة اجنية معينة لذلك بحسب الشريعة الالهية . فاذا مجاعة الرجل لاية امرأة كانت بامر الله ليست

فسقاً ولا زنى وكذا يقال في السرقة التي هي اخذ مال الغير لان كل ما ياخذه
أخذُ بامر الله الذي هو رب الكائنات طراً ليس ياخذه دون ارادة صاحبه
فلا يكون سرقة وليس كل ما يامر به الله في الامور الانسانية فقط يكون
واجباً بل كل ما يحدث في الامور الطبيعية ايضاً طبيعي على نحو ما كما مر في
ق ١ م ب ١٠٥ ف ٦ :

وعلى الثالث بانه يقال لشيء انه من قبيل الحق الطبيعي لوجبين احدهما لان
الطبيعة تُميل اليه كوجوب اجتناب الاضرار بالغير والآخر لان الطبيعة لم
ترسم الخلاف كما يجوز القول بان كون الانسان عرباً هو من قبيل الحق
الطبيعي لان الطبيعة لم تعطه ملبساً بل انما استنبطته الصناعة ومن هذا القبيل
قوله ان شركة الجميع في الملك والحرية هي من قبيل الحق الطبيعي لان تخصيص
الاملاك والرق ليسا مرسومين من الطبيعة بل انما رُسِمَا بعقل الانسان لفائدة
المعيشة الانسانية وبهذا المعنى لم يعرف الشريعة الطبيعية تبديل الا بالزيادة

الفصل السادس

في ان الشريعة الطبيعية هل يمكن انتساخها من قلب الانسان
يُخطئ الى السادس بان يقال : يظهر انه يمكن انتساخ الشريعة الطبيعية من
قلب الانسان فقد كتب الشارح على قوله في رو ١٤: ٢ الامم الذين ليس
عندهم ناموس الخ ما نصه « ان شريعة العدل التي كان قد نسخها الذنب كُتِبَتْ في
باطن الانسان المتجدد بالنعمة » وشريعة العدل هي الشريعة الطبيعية . فيمكن اذن
انتساخ الشريعة الطبيعية

٢ وايضاً ان شريعة النعمة افعل من الشريعة الطبيعية . وشريعة النعمة
تنتسخ بالذنب . فلأن يمكن انتساخ الشريعة الطبيعية اولى
٣ وايضاً ما يُرسم بالشريعة يُعتبر عدلاً . وقد رسم الناس اموراً كثيرة

مضادة للشرعية الطبيعية . فيمكن اذن انتساخ الشرعية الطبيعية من قلوب الناس لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في اعترافاته لك ٢ ب ٤ « ان شرعتك مكتوبة في قلوب الناس ولا اثم يجرها » والشرعية المكتوبة في قلوب الناس هي الشرعية الطبيعية . فيمتنع اذن انتساخ الشرعية الطبيعية

والجواب ان يقال ان الشرعية الطبيعية يرجع اليها اولاً مبادئ عامة جداً بنية للجميع ثم رسوم ثانية اخص هي بمنزلة نتائج قريبة للمبادئ . فاعتبار تلك المبادئ العامة لا يمكن بوجه من الوجوه ان تُمحي الشرعية الطبيعية بالاجمال من قلوب الناس ولكنها تُمحي باعتبار بعض المفعولات الجزئية من حيث لا يتنبأ للعقل تطبيق المبدأ العام على المفعول الجزئي بسبب الشهوة او غيرها من الانفعالات النفسانية كما مر في مب ٢٨ ف ٢ واما باعتبار الرسوم الأخرى الثانية فيمكن ان تُمحي الشرعية الطبيعية من قلوب الناس اما لنساقط في القياس على حد ما يحدث الخطأ في النظريات ايضاً من جهة النتائج الضرورية او لعادة قبيحة او للملكة فاسدة كما ان السرقة لم تكن تعتبر عند بعض الناس خطيئة او رذيلة مضادة للطبيعة كما قال الرسول ايضاً في روا

اذا اجيب على الاول بان الذنب يمجو الشرعية الطبيعية باعتبار بعض الجزئيات لا مطلقاً الا ان يكون ذلك باعتبار رسومها الثانية على النحو الذي تقدم وعلى الثاني بانه وان كانت النعمة افعال من الطبيعة لكن الطبيعة ادخل في الانسان فهي اذن ابقى

وعلى الثالث بان ذلك الاعتراض يتجه على رسوم التاموس الطبيعي الثانية التي خالفها بعض المشترعين بسنهم رسوماً جائرة

المبحث الخامس والتسعون

في الشريعة الانسانية - وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في الشريعة الانسانية واولاً في هذه الشريعة في نفسها وثانياً في قوتها وثالثاً في نبدلها - اما الاول فالمبحث فيه يدور على اربع مسائل - ١ في فائدة الشريعة الانسانية - ٢ في اصلها = ٣ في كينيتها - ٤ في قسمتها

الفصل الاول

هل في من الناس بعض الشرائع فائدة

يُخْتَلَى الى الاول بان يقال : يظهر ان ليس في سن الناس بعض الشرائع فائدة لان الغرض من كل شريعة ان يصير الناس بها اختياراً كما مر في مب ٩٢ ف ١ وسوق الناس الى الصلاح طوعاً بالنصائح ايسر من سوفهم اليه كرهاً بالشرائع . فلم يكن اذن من حاجة الى سن شرائع
٢ وايضاً قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ه ب ٤ « يلجأ الناس الى القاضي على انه عدلٌ حيٌّ » والعدل الحي افضل من العدل الغير الحي الذي تتضمنه الشرائع . فلان يفوض اذن اقامة العدل الى رأي القضاة اولي من ان يسن لذلك شيء من الشرائع

٣ وايضاً ان الغرض من كل شريعة تدبير الافعال الانسانية كما تبضح مما مر في مب ٩٠ ف ١ و ٢ ولان الافعال الانسانية قائمة في الجزئيات التي هي غير متناهية لا يمكن ان يفي بملاحظة الامور التي ترجع الى تدبير الافعال الانسانية الا حكيمٌ ينظر فيها واحداً واحداً . فلان تدبر الافعال الانسانية برأي الحكماء اولي من ان تدبر بشريعة مسنونة . فلم يكن اذن من حاجة الى سن الشرائع الانسانية

لكن يعارض ذلك قول ايسيدوروس في كتاب الاشتقاق ه ب ٢٠

« سنت الشرائع لتكبح بحشيتها الوقاحة الانسانية وتعدو البرارة آمنة بين الاشرار
ويجتنب الاشرار انفسهم ايقاع الضرر بغيرهم خوفاً من عقابها » . والجنس البشري
في متعى الحاجة الى ذلك . فقد مست الحاجة اذن الى سن الشرائع الانسانية
والجواب ان يقال ان في الانسان استعداداً طبيعياً للفضيلة كما مر في مب
٦٣ ف ١ الا انه لا بد له في البلوغ الى كمالها من تعليم ما كما نجد ايضاً ان
الانسان يستعين بالصناعة على ما يحتاجه من الطعام والملبس ونحوها مما تمده
الطبيعة ببعض مبادئه وهو العقل واليد ولكنها لا تؤتيه كماله ككسائر
الحيوانات التي آتتها الطبيعة كفاءها من الكساء والطعام وهذا التعليم لا يسهل
تحصيل الانسان له من نفسه لان كمال الفضيلة يقوم على الخصوص بزجر
الناس عن اللذات المحظورة التي يميلون اليها على وجه الخصوص ولا سيما الشبان
الذين يكون التعليم أفضل فيهم فكان لا بد للناس ان يتلقوا من غيرهم هذا التعليم
الذي يؤدي الى الفضيلة فالشبان الجانحون الى افعال الفضائل بما أوتوه من
صلاح الفطرة او العادة او النعمة الالهية يكفهم التعليم الابوي القائم بالنصح
الا انه لما كان يوجد بعض عتاة جانحون الى الرذائل لا يسهل تأثير الكلام
فيهم كان لا بد من زجرهم عن الشر بالقوة والخوف حتى اذا اقلعوا عن الشر ولو
بهذه الوسيلة اراحوا غيرهم وافضى الامر بهم اخيراً باعتيادهم ذلك الى ان يفعلوا
طوعاً ما كانوا يفعلونه كرهاً وهكذا يصيرون من اهل الفضيلة . وهذا التعليم المكروه
بخوف العقاب هو تعليم الشرائع فلم يكن اذن بد لراحة الناس وللفضيلة من سن
الشرائع فقد قال الفيلسوف في كتاب السياسة ١ ب ٢ « كما ان الانسان
اذا كان كاملاً بالفضيلة كان افضل الحيوانات كذلك اذا عدل عن الشريعة
والعدالة كان اقبح الجميع » لانه يستعين على قضاء شهواته وبغيه بما له من سلاح
العقل الذي ليس لسواه من الحيوانات

إذا اجيب على الاول بان من كان من الناس حسن الاستعداد فأولاً ان يساق الى الفضيلة بالنصح الطوعي من ان يساق اليها بالاكراه اما من كان منهم قبيح الاستعداد فليس يساق الى الفضيلة الا مكرهاً

وعلى الثاني بان الفيلسوف قال في كتاب الخطابة ١ ب ١ « ان تدير كل امر بالشرعية اولى من تفويضه الى رأي القضاة » وذلك لثلاثة امور اما اولاً فلأن وجود القليل من الحكماء الذين يضطلعون بسن شرائع قومية ايسر من وجود الكثير الذين يحتاج اليهم في سداد الحكم على واحد واحد من الامور واما ثانياً فلأن الذين يسنون الشرائع تسبق رويتهم الطويلة ما يجب فرضه بالشرعية بخلاف الاحكام على الحوادث الجزئية فانها تصدر عن احوال فجائية والانسان يبدو له وجه الصواب من ملاحظة امور كثيرة بايسر مما يبدو له من ملاحظة امر واحد فقط . واما ثالثاً فلأن المشترعين يحكمون في الجملة وعلى الامور المستقبلية واما الذين يتولون القضاء فانما يحكمون على الامور الحاضرة التي قد يفعلون فيها بالهبة او البغض او بالاشتواء فيفسد حكمهم فيها

فاذاً لما كانت عدالة القاضي الحية لا توجد في كثير من الناس ويمكن ان تميل مع الهوى كان من الضرورة ان يعين بالشرعية ما يجب ان يحكم به حيث امكن ذلك وان يفوض التزير اليسير من الامور الى رأي الناس

وعلى الثالث بان الجزئيات التي لا يمكن ان تتناولها الشرعية يجب تفويضها الى القضاة كما قال الفيلسوف في الموضع المتقدم ذكره وذلك كالحكم على وقوع امر او لا وقوعه وما اشبهه

الفصل الثاني

هل كل شرعية انسانية مستخرجة من الشرعية الطبيعية

يخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان ليس كل شرعية انسانية مستخرجة

من الشريعة الطبيعية فقد قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ه ب ٧ « الحق الشرعي ما لا فرق قبل وضعه بين ان يكون على حال او على اخرى . وفي ما يصدر عن الشريعة الطبيعية فرق بين ان يكون على حال او على اخرى . فاذا ليس كل ما هو مرسوم بالشرائع الانسانية مستخرجاً من الشريعة الطبيعية

٢ وايضاً ان الشريعة الوضعية قسمة للشريعة الطبيعية كما يتضح من قول ايسيدورس في الاشتقاق ك ه ب ٤ وقول الفيلسوف في كتاب الاخلاق ه ب ٧ . وما يستخرج من مبادئ الاموس الطبيعي العامة على انه نتائج لها يرجع الى الشريعة الطبيعية كما مر في البحث الآنف ف ٤ . فاذا ما كان من قبيل الشريعة الانسانية فليس بمستخرج من الشريعة الطبيعية

٣ وايضاً ان الشريعة الطبيعية واحدة عند الجميع فقد قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ه ب ٧ « الحق الطبيعي ما كان ذا قوة واحدة في كل مكان » فلو كانت الشرائع الانسانية مستخرجة من الشريعة الطبيعية لكانت هي هي بعينها عند الجميع وهذا بين البطلان

٤ وايضاً ان كل ما يستخرج من الشريعة الطبيعية يمكن تعليقه بوجه . وليس كل ما رسمه الاقدمون بالشريعة يمل بوجه كما قال الفقيه في ك ١ . فاذا ليست جميع الشرائع الانسانية مستخرجة من الشريعة الطبيعية

لكن يعارض ذلك قول تولىوس في خطابه ك ٢ ب ٣ ه « ما كان صادراً عن الطبيعة ومقرراً بالمادة اثبتته خوف الشرائع والدين »

والجواب ان يقال ان الشريعة لا تعتبر شريعة ما لم تكن عادلة كما قال اوغسطينوس في الاختيار ك ١ ب ٥ فاذا انما يكون لها من قوة الشريعة مقدار ما لها من العدالة . وانما يقال لشيء من الاشياء الانسانية عادل من طريق كونه مستقيماً لانطباقه على قانون العقل . والقانون الاول للعقل هو الشريعة

الطبيعية كما يتضح مما مرّ في مب ٩١ ف ٢ فإذا كل شريعة انسانية انما يكون لها من حقيقة الشريعة على قدر استخراجها من الشريعة الطبيعية فان باينتها في شيء لم تكن شريعة بل فساداً للشريعة

لكن يجب ان يعلم ان شيئاً يُستخرج من الشريعة الطبيعية على نحوين اولاً على نحو استخراج النتائج من المبادئ وثانياً على نحو تخصيص بعض الامور العامة فالنحو الاول يشبه ما يحصل في العلوم من كيفية استخراج النتائج البرهانية من المبادئ والثاني يشبه ما يحصل في الصنائع من كيفية تعيين الصور العامة لأمير خاص كوجوب تخصيص الصانع صورة اليوت العامة بهذا الشكل البتّي او ذاك وعلى هذا فبعض الامور تستخرج من مبادئ الناموس الطبيعي العامة بطريق النتائج كاستخراج تحريم القتل من تحريم فعل الشر باحد على انه نتيجة له وبعضها بطريق التخصيص فان الشريعة الطبيعية مثلاً توجب عقوبة من بخطأ اما المعاقبة بنوع مخصوص من العقاب فهو تخصيص للشريعة الطبيعية وكلا الامرين حاصل في الشريعة الانسانية الا ان ما كان بالنحو الاول يندرج في الشريعة الانسانية ليس لمجرد نص الشريعة عليه بل لان له ايضاً قوة مستفادة من الشريعة الطبيعية وما كان بالنحو الثاني فليس له قوة الا من الشريعة الانسانية

اذّا اجيب على الاول بان كلام الفيلسوف هناك على ما هو مرسوم بالشريعة بطريق التعيين او التخصيص لاحكام الشريعة الطبيعية وعلى الثاني بان هذا الاعتراض يلجّ على ما يُستخرج من الشريعة الطبيعية بطريق الاستنتاج

وعلى الثالث بان ما في الشريعة الطبيعية من المبادئ العامة لا يمكن تخصيصه على نحو واحد عند الجميع لشدة ما في الامور الانسانية من التباين ولهذا كانت

الشرائع. الوضعية تختلف باختلاف الناس
وعلى الرابع بان المراد في كلام الفقيه هناك ما وضعه الاقدمون من التخصيصات
الجزئية للشرعة الطبيعية التي نسبة حكم اهل التجربة والحكمة اليها كنسبته
الى مبادئ عامة اي من حيث انهم يرون للحال ما هو أولى من وجوه التخصيص
الجزئي ومن ثم قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٦ ب ١١ « ينبغي في
هذه الامور اعتماد آراء اهل التجربة والحكمة واحكامهم المجردة عن البرهان
كاعتماد القضايا البرهانية »

الفصل الثالث

هل اصاب ايسيدوروس في وصف كيفية الشرعة الوضعية

يُتَخَطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان ايسيدوروس لم يُصَبِّ في وصف
كيفية الشرعة الوضعية بقوله في الاشتقاق ك ٥ ب ٢١ « يجب ان تكون
الشرعة سالحة وعادلة وممكنة طبعاً وموافقة لعادة البلاد ومناسبة للمكان
والزمان وضرورية ومفيدة وواضحة ايضاً لئلا تفتح بابها بما مجالاً للتدعية وغير
مقصود بها نفع خاص بل منفعة الجمهور العامة » فهو قبل ذلك وصف
كيفية ثلاث شروط فقال « الشرعة كل ما طابق العقل بحيث يكون
موافقاً للدين وملائماً للتهديب ومفيداً » فلم يكن اذن فائدة في اكثره بعد ذلك
من شروط الشرعة

٢ وايضاً ان العدالة نوع من الصلاح كما قال نوليوس في الواجبات ك ١ ب ٧
فلم يكن فائدة في قوله عادلة بعد قوله سالحة

٣ وايضاً ان الشرعة المدونة قسمة للعادة كما قال ايسيدوروس في
الاشتقاق ك ٢ ب ١٠ وك ٥ ب ٣ فلم يكن واجباً ان يذكر في حد الشرعة
كونها موافقة لعادة البلاد

٤ وايضاً ان الضروري يقال على ضريين فمنه ما هو ضروري مطلقاً وهو ما يستحيل ان يكون على خلاف ما هو وهذا الضرب من الضروري لا يخضع لحكم بشري ومنه ما هو ضروري لغاية وهذه الضرورة هي بمعنى الفائدة . فلم يكن اذن فائدة في ايراد كليهما بقوله ضرورية ومفيدة لكن يعارض ذلك كلام ايسيدوروس

والجواب ان يقال ان كل ما يقصد به غاية يجب تعيين صورته على وجه مناسب للغاية كما ان صورة المشرع هي على حال تناسب القطع كما في كتاب الاخلاق ٢ ب ٩ وكذا كل ما كان مستقيماً ومتقدراً يجب ان يكون له صورة مناسبة لقاعدته ومقداره . وكلا الامرين حاصل للشرعة الانسانية فهي موضوع لغاية وهي قانون او مقياس متقدراً او مقياس بمقياس اعلى وهذا هو الشرعة الالهية والشرعة الطبيعية كما يتضح مما مر في الفصل الآنف ومب ٩٣ ف ب . اما غاية الشرعة الانسانية فهي منفعة الناس كما قال الفقيه ايضاً في كتاب الشرائع ولهذا اشترط ايسيدوروس اولاً للشرعة ثلاثة امور وهي ان تكون موافقة لتدين من حيث هي مناسبة للشرعة الالهية وان تكون ملائمة للتهذيب من حيث هي مناسبة للشرعة الطبيعية . وان تكون مفيدة من حيث هي مناسبة لمنفعة الناس — والى هذه الثلاثة ترجع سائر الشروط التي اوردها بعد ذلك فان قوله صالحة يرجع الى كون الشرعة موافقة للمدين وقوله ايضاً عادلة وممكنة طبعاً وموافقة لعادة البلاد وملائمة للمكان والزمان تفصيل لكونها ملائمة للتهذيب لان التهذيب الانساني يعتبر اولاً من جهة ترتيب العقل المدلول عليه بقوله عادلة . وثانياً من جهة قدرة الفاعلين فان التهذيب يجب ان يكون ملائماً لكل بحسب امكانه مع رعاية امكان الطبيعة (اذ ليس يفرض على الاطفال ما يفرض على الرجال الكاملين)

و بحسب العادة البشرية اذ ليس يقدر الانسان ان يفرد في المعيشة في المجتمع الانساني دون ان يشارك غيره . وثالثاً من جهة مقتضى الاحوال المدلول عليه بقوله ملائمة للمكان والزمان . واما قوله ضرورية ومفيدة الخ فراجع الى المنفعة فان الضرورة ترجع الى درء الشرور والفائدة ترجع الى اصابة الخيرات والوضوح الى اجتناب ما يمكن حصوله عن الشريعة من الاذى ولما كان الفرض من الشريعة هو النفع العام كما مر في مب ٩٠ ف ٢ صرح به في آخر الوصف المذكور

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

الفصل الرابع

حل اصاب ايسيدوروس في قسمة الشرائع الانسانية

نُحِطُ الى الرابع بان يقال : يظهر ان ايسيدوروس لم يصب في قسمة الشرائع الانسانية او الشرع الانساني لانه ادرج في هذا الشرع الشرع الأُمِّي الذي انما يقال له ذلك لاستعمال جميع الامم تقريباً له كما قال هو نفسه في الاشتقاق ك ٥ ب ٦ . وهو قد قال في ب ٤ «الشرع الطبيعي ما كان مشتركاً بين جميع الامم» . فاذا ليس يدرج شرع الامم تحت الشرع الانساني الموضوع بل بالاحري تحت الشرع الطبيعي

٢ وايضاً ان الاشياء المتحدة بالقوة يظهر انها لا تفترق من جهة الصورة بل من جهة المادة فقط . والشرائع والاحكام الجمهورية والاحكام الشيعية ونحوها مما ذكره في ب ٩ متحدة بالقوة . فيظهر اذن ان ليس بينها الفرق مادي . ومثل هذا التفصيل لا ينبغي ان يُحْفَل به في الصناعة والالامكن التسلسل فيه الى غير النهاية . فاذا ليست قسمة الشرائع الانسانية على هذا الوجه صحيحة

٣ وايضاً كما يوجد في المدينة حكماء وكهنة وجنود كذلك يوجد فيها خططاً
 اخرى ايضاً . فيظهر اذن انه كما يُجْعَل هناك شرع جندي وشرع عام يتعلق
 بالكهنة والحكام كذلك يجب ان يُجْعَل لكل خطة اخرى شرع آخر ايضاً
 ٤ وايضاً ما كان بالعرض ينبغي الاعراض عنه . وكون الشريعة مشروعة
 من هذا الانسان او ذاك عارض لها . فاذاً لا يليق ان نقسم الشرائع الانسانية
 بحسب اسماء المشرعين كأن يقال لبعضها كرنيلية وبعضها فلسيدية الخ
 لكن يكفي لمعارضة ذلك كلام ايسيدوروس

والجواب ان يقال ان كل شيء يمكن ان يقسم بالذات باعتبار ما هو مندرج
 في حقيقة كما يندرج في حقيقة الحيوان النفس التي هي اما ناطقة او غير
 ناطقة ولذلك فالحيوان ينقسم قسمه حقيقية وذاتية باعتبار الناطق والغير الناطق
 لا باعتبار الابيض والاسود الخارجين عن حقيقة . وحقيقة الشريعة الانسانية
 تتضمن اموراً كثيرة يمكن ان تقسم باعتبار كل منها قسمه حقيقية وذاتية
 فالاول من حقيقتها ان تكون مستخرجة من الشريعة الطبيعية كما يتضح مما تقدم
 في ف ٢٠ وباعتبار ذلك يقسم الشرع الوضعي الى عام ومدني باعتبار طريقتي
 الاستخراج من الشريعة الطبيعية كما مر في الموضع المشار اليه لان ما يستخرج
 من الشريعة الطبيعية على انه نائج لازمة عن المبادئ يرجع الى الشرع العام
 وذلك كعقود البيع والشراء الشرعية التي لا مندوحة للناس عنها في المجتمع
 البشري الذي تقتضيه الشريعة الطبيعية لان الانسان حيوان مدني بالطبع كما
 في كتاب السياسة اب ١ وما يستخرج منها بطريق التخصيص الجزئي يرجع الى
 الشرع المدني من حيث ان كل جمهور يخص لنفسه ما يراه نافعا له — وثانياً
 من حقيقة الشريعة الانسانية ان يكون الغرض منها منفعة الجمهور العامة
 وباعتبار ذلك يمكن قسمتها بحسب الذين يعنون بالمنفعة العامة عناية خاصة

كالهنة الذين يصلون لله لاجل الشعب والولاة الذين يتولون سياسة الشعب
والجند القائمين بحماية الشعب ولهذا جعل لكل فريق منهم شرع خاص
يناسبه - وثالثاً من حقيقتها ان تُسنَّ من يلي امر الجمهور كما مرَّ في
مب ٩٠ ف ٣ وباعتبار ذلك تقسم الشرائع الانسانية بحسب اختلاف انواع
السياسات التي منها الملك كما قال الفيلسوف في السياسة ك ٣ ب ٥ وذلك
متى كانت الامة مسومة من واحد وهذا تسمى شرائعُ بالستور السلطاني
ومنها السياسة الارسطراطية اي حكومة النبلاء او الاعيان وتسمى
شرائعها باجوبة الحكماء او بالاحكام المشيخية . ومنها السياسة الاوليفرقة اي
حكومة القليل من ذوي اليسار والاقتدار وهذه تسمى شرائعها بالشرع القضائي
او الفخري . ومنها سياسة الشعب وتسمى ديموقراطية وهذه يقال لشرائعها
الاحكام الجمهورية . ومنها الحكومة الاستبدادية وهي فاسدة وليس لها
شريعة خاصة تعرف بها - وهناك ايضاً سياسة مركبة من الانواع المتقدمة وهي
افضلها وتسمى احكامها بالناموس وهو ما قرره شيوخ الامة بالاشتراك مع الامة
كما قال ايسيدوروس في الموضع المتقدم ذكره - ورابعاً من حقيقتها ان
تكون مدبرة للافعال الانسانية وبهذا الاعتبار تقسم الشرائع بحسب اختلاف
موضوعاتها وربما عرفت باسماء واضعها كاتقسامها الى الشريعة اليولية المتعلقة
بالفسق والشريعة الكرنيلية المتعلقة بالقتلة وغيرها من الشرائع الأخر وهذه لا
تعتبر قسمتها باعتبار واضعها بل باعتبار ما تتعلق به

اذ اُجيب على الاول بان الشريعة العامة هي على نحو ما طبيعية للانسان
باعتبار كونه ناطقاً من حيث هي مستخرجة من الشريعة الطبيعية استخراج
النتيجة التي ليست بعيدة بعداً كثيراً عن المبادئ ولهذا سهل اتفاق الناس عليها
ولكنها تفرق عن الشريعة الطبيعية وخصوصاً ما تشترك فيه جميع الحيوانات

ومما تقدم يظهر الجواب على الاعتراضات الأخر

المبحث السادس والتسعون

في قوة الشريعة الإنسانية - وفيه ستة فصول

ثم ينبغي النظر في قوة الشريعة الإنسانية والبحث في ذلك بدور على ست مسائل - ١ في أن الشريعة الإنسانية هل يجب أن يراعى في وضعها جانب العموم - ٢ هل يجب أن تنهى عن جميع الرذائل - ٣ هل تأمر بأفعال جميع الفضائل - ٤ هل تلزم الإنسان في محكمة الضمير - ٥ هل يخضع لها جميع الناس - ٦ في أن من يخضع للشريعة هل يسوغ له أن يفعل على خلاف منطوقها

الفصل الأول

في أن الشريعة الإنسانية هل ينبغي أن يراعى في وضعها جانب العموم

لا جانب الخصوص

يُغْتَضَى إلى الأول بأن يقال : يظهر أن الشريعة الإنسانية لا ينبغي أن يراعى في وضعها جانب العموم بل بالأحرى جانب الخصوص فقد قال الفيلسوف في كتاب الأخلاق ٥ ب ٧ « الأمور الشرعية هي كل ما يقرّر بالشريعة على وجه الخصوص ومثل ذلك الأحكام القضائية » التي هي أيضاً أمور خصوصية تتعلقها بأفعال خصوصية . فالشريعة إذاً لا يراعى في وضعها جانب العموم فقط بل جانب الخصوص أيضاً

٢ وايضاً من شأن الشريعة أن تدبر الأفعال الإنسانية كما مرّ في ٩٠ ب ١

ف ١ و ٢ . والأفعال الإنسانية أمور جزئية . فالشرائع الإنسانية إذن لا ينبغي

أن يراعى في وضعها الأمور الكلية بل بالأحرى الأمور الجزئية

٣ وايضاً أن الشريعة قانون ومقياس للأفعال الإنسانية كما مرّ في الموضوع

المتقدم ذكره . والمقياس يجب أن يكون في غاية اليقين كما في الهيئات

لـ ١٠ ب ١ . فإذاً لما كانت الأفعال الإنسانية لا يمكن أن يكون فيها امرٌ كليٌّ

يقيناً بحيث يبقى على يقينته في الجزئيات وجب في ما يظهر ان يراعى في وضع الشرائع الامور الجزئية لا الامور الكلية

لكن يعارض ذلك قول الفقيه في الشرائع كـ ١ « يجب ان يراعى في وضع الشرائع ما يحدث في الغالب اما ما يحدث في النادر فلا توضع له شريعة » والجواب ان يقال ان كل ما يقصد به غاية يجب ان يكون معادلاً لتلك الغاية . وغاية الشريعة هي النفع العام فقد قال ابيدوروس في كتاب الاشتقاق ٢ ب ١٠ « لا يجب ان توضع الشريعة لنفع خاص بل لمنفعة الجمهور العامة » فيجب اذن ان تكون الشرائع الانسانية معادلة للنفع العام . والنفع العام يتوقف على كثير ولذلك يجب ان يوجه نظر الشريعة الى كثير من الاشخاص والاشياء والازمان فان اجتمع الانساني يقوم من اشخاص كثيرين ونفعة يحصل بافعال متعددة ولا يقام لاجل زمان يسير فقط بل يستمر دائماً بتعاقب الافراد من ابائهم كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ٢٢ ب ٦

اجيب اذن على الاول بان الفيلسوف جمل هناك للعدالة الشرعية وهي الشرع الوضعي ثلاثة اقسام فمنها ما يراعى مطلقاً في وضعه جانب العموم وهو الشرائع العامة وهي التي ارادها الفيلسوف بقوله « الشرعي ما لا فرق قبل وضعه بين ان يكون على حال او على أخرى واما بعد وضعه ففيه فرق » كأن يفدى الاسرى بقدية معينة . ومنها ما هو عام وخاص باعتبارين وهذا يقال له اختصاصات (وفي اللاتينية *privilegia* اي *leges privatarum* وتفسيره شرائع خاصة) لانه يتعلق باشخاص مخصوصين ولكن قوته لتناول اشياء كثيرة وهذا ما اراده الفيلسوف بقوله بعد ذلك « وايضاً كل ما يُقرَّر بالشريعة على وجه الخصوص » ومنها ما يقال له شرعي ليس لانه شرائع بل لتخصيص الشرائع العامة بحوادث خاصة كلاحكام التي تعتبر شريعة وهذا ما اراده

الفيلسوف بقوله بعد ذلك «والاحكام القضائية»
وعلى الثاني بان المدير يجب ان يكون مديراً لكثير ولهذا قال الفيلسوف
في الالهيات ك ١٠ ان جميع الاشياء المندرجة تحت جنس واحد نتقدر
بواحد هو الاول في ذلك الجنس. فلو كان عدد المقادير او المقاييس على قدر
عدد المقيسات او المتقدرات لبطلت فائدة المقدار او المقياس التي هي امكان
معرفة كثير من واحد. وكذلك لو كانت الشريعة لا تتناول الا فعلاً واحداً
خاصاً لبطلت فائدتها لان تدبير الافعال الخاصة يُعمل له رسوم خاصة
موضوعة من اهل الحكمة اما الشريعة فهي رسم عام كما مر في مب ٩٢ ف ٢
وعلى الثالث بانه ليس يُطلب في جميع الاشياء درجة واحدة من اليقين كما
في كتاب الاخلاق اب ٣ فالممكنات اذن كلالاشياء الطبيعية والانسانية
يكفي فيها من اليقين ان يكون الشيء صادقاً في الغالب وان لم يكن كذلك
في النادر

الفصل الثاني

في ان الشريعة الانسانية هل من شأنها ان تنهى عن جميع الرذائل
يُنتهَى الى الثاني بان يقال : يظهر ان من شأن الشريعة الانسانية ان تنهى
عن جميع الرذائل فقد قال ايسيدوروس في الاشتقاق لك ب ٢٠ «سنت الشرائع
لتكبح ينجسيتها الوقاحة» والوقاحة لا تكبح كبحاً كافياً ما لم يُنه بالشريعة عن
جميع الشرور. فالشريعة الانسانية اذن يجب ان تنهى عن جميع الشرور
٢ وايضاً ان قصد الشارع ان يعمل افراد الرعية فضلاء. وليس يمكن
لأحد ان يكون فاضلاً ما لم ينته عن جميع الرذائل. فمن شأن الشريعة
الانسانية اذن ان تنهى عن جميع الرذائل
٣ وايضاً ان الشريعة الانسانية مستخرجة من الشريعة الطبيعية كما مر في

المبحث الآف ف ٢ . وجميع الرذائل منافية للشرعية الطبيعية . فمن الضرورة
 اذن ان تنهى الشرعية الانسانية عن جميع الرذائل
 لكن يعارض ذلك قوله في كتاب الاختيار ا ب هـ « يظهر لي ان هذه الشرعية
 المدونة لسياسة الشعب تصيب بسماحها بهذه الاشياء وترك المعاقبة عليها للعناية
 الالهية » والعناية الالهية لا تعاقب الا على الرذائل . فالشرعية الانسانية اذن
 تصيب بسماحها ببعض الرذائل من حيث لا تنهى عنها
 والجواب ان يقال ان الشرعية تجعل قانوناً او مقياساً للأفعال الانسانية كما
 مر في مب ٩٠ ف ١ و ٢ . والمقياس يجب ان يكون مجانساً للمقيس كما في
 الالهيات ك ١٠ م ٣ و ٤ لان الاشياء المختلفة تقاس بمقاييس مختلفة فكان اذن
 من الضرورة ان تفرض الشرائع ايضاً على الناس بحسب حالتهم لان الشرعية
 يجب ان تكون ممكنة من حيث الطبيعة ومن حيث عادة البلاد كما قال
 ايسيدوروس في الاشتقاق ك ٢ ب ١٠ . والقدرة على الفعل تحصل عن الملكة
 الباطنة والاستعداد الباطن اذ قد يكون الممكن للانسان الفاضل غير ممكن لمن ليس
 له ملكة الفضيلة كما ان الممكن للرجل التام قد يكون ايضاً غير ممكن للطفل ولهذا
 ليس يفرض من الشرائع على الاطفال ما يفرض على البالغين فان الاطفال يُسمح
 لهم بامور كثيرة تستوجب في البالغين عقاباً او توبيخاً وكذلك الغير المستكملين
 بالفضيلة ينبغي ان يُتسامح معهم في كثير مما لا ينبغي التسامح فيه مع الفضلاء .
 على ان الشرعية الانسانية تُسن للجمهور الناس الذين اكثرهم غير مستكمل
 بالفضيلة ولهذا ليس ينهى بالشرعية الانسانية عن جميع الرذائل التي يجتنبها
 الفضلاء بل عن تلك الرذائل الجسيمة التي يمكن لاكثر الجمهور اجتنابها ولا سيما
 ما كان منها مضرّاً بالغير مما لا يمكن حفظ المجتمع الانساني بدون تحريمه كالقتل
 والسرقة ونحوها

إذا أُجيب على الأول بأنه يظهر أن الوقاحة ترجع إلى الاعتداء على الغير فهي إذن ترجع إلى تلك الخطايا المضرة بالتقريب وهذه تنهى عنها الشريعة الإنسانية كما تقدم قريباً

وعلى الثاني بأن الشريعة الإنسانية تقصد أن تسوق الناس إلى الفضيلة لا دفعة واحدة بل تدريجياً ولذلك فهي لا توجب دفعةً على جماعة الغير المستكملين ما توجه على الفضلاء وهو اجتناب جميع الشرور والا لا ندفعوا بعدم اطاعتهم احتمال هذه الأحكام إلى شرور أقبح على حد قوله في أم ٣٣:٣٠ «من يفرط في عصر الأنف يخرج الدم» وقوله في متى ١٧:٩ «أن تجعل الخمر الجديدة (أي رسوم الحياة الكاملة) في زقاق عتيقة (أي في من لم يكن كاملاً من الناس) تنشق الزقاق وتراق الخمر» أي يستخف بالرسوم ويندفع الناس بالاستخفاف إلى شرور أقبح

وعلى الثالث بأن الشريعة الطبيعية إنما هي نوع من المشاركة عندنا في الشريعة الأزلية . والشريعة الإنسانية ليس لها كمال الشريعة الأزلية فقد قال أوغسطينوس في الاختيار ١ «أن هذه الشريعة الموضوعة لسياسة العمران البشري تتسامح وتعفو عن أمور كثيرة تعاقب عليها العناية الإلهية وليس عدم فعلها كل شيء موجباً لنبد ما تفعله» وكذا الشريعة الإنسانية أيضاً فإنها لا تقدر أن تنهى عن كل ما تنهى عنه الشريعة الطبيعية

الفصل الثالث

سيفي أن الشريعة الإنسانية هل تأمر بأفعال جمع الفضائل
ينحط إلى الثالث بأن يقال : يظهر أن الشريعة الإنسانية لا تأمر بأفعال جميع الفضائل لأن أفعال الفضائل يقابلها أفعال الرذائل . والشريعة الإنسانية لا تنهى عن جميع الرذائل كما مر في الفصل الآنف . فهي إذن لا تأمر أيضاً

بأفعال جميع الفضائل

٢ وايضاً ان فعل الفضيلة يصدر عن الفضيلة ٠ والفضيلة هي غاية الشريعة
فما كان صادراً عن الفضيلة يمتنع وقوعه تحت امر الشريعة ٠ فالشريعة
الانسانية اذن لا تأمر بأفعال جميع الفضائل

٣ وايضاً ان الغرض المتصود من الشريعة هو النفع العام كما مر في مب ٩٠
ف ٢ ٠ ومن أفعال الفضائل ما ليس يقصد به النفع العام بل النفع الخاص ٠
فالشريعة اذن لا تأمر بأفعال جميع الفضائل

لكن يعارض ذلك قول الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٥ «تأمر الشريعة
بأفعال الشجاعة والعفة والحلم وهذا شأنها ايضاً في سائر الفضائل والردائل
فانها تأمر بتلك وتنهى عن هذه»

والجواب ان يقال ان انواع الفضائل^٣ تتغير باعتبار الموضوعات كما يظهر مما
مر في مب ٥٤ ف ٢ ومب ٦٠ ف ١ ومب ٦٢ ف ٢ ٠ وجميع موضوعات
الفضائل يمكن ردها اما الى منفعة شخص خاصة او الى منفعة الجمهور العامة كما
ان فاعلاً يمكنه ان يفعل أفعال الشجاعة ذباً عن الوطن او عن حق صديق له ٠ وقس
على أفعال الشجاعة غيرها ٠ وقد مر في مب ٩٠ ف ٢ ان الغرض المقصود من الشريعة
هو النفع العام فهي اذن تستطيع ان تأمر بأفعال كل فضيلة ٠ على ان الشريعة
الانسانية لا تأمر بجميع أفعال الفضائل كلها بل بما كان منها مقصوداً به النفع
العام اما بغير توسط كما اذا فعلت بعض الأفعال مباشرة لاجل النفع العام او
بتوسط كما اذا امر الشارع بما يرجع الى حسن التهذيب ايذاناً بوجوب رعاية
مصلحة العدل والسلم العامة

إذا اجيب على الاول بان الشريعة الانسانية لا تنهى بحكم ملزم عن جميع
أفعال الردائل كما انها لا تأمر ايضاً بجميع أفعال الفضائل لكنها تنهى عن بعض

افعال كلي من الرذائل كما تأمر ايضاً ببعض افعال كلي من الفضائل وعلى الثاني بان فعلاً يقال له فعل فضيلة باعتبارين اولاً من حيث ان الانسان يفعل الامور الفاضلة كما ان فعل الامور المستقيمة هو فعل العدالة والافدام على الامور الهائلة هو فعل الشجاعة وبهذا الاعتبار تأمر الشريعة ببعض افعال الفضائل وثانياً من حيث ان الانسان يفعل الامور الفاضلة على طريقة الانسان الفاضل . وفعل الفضيلة بهذا الاعتبار يصدر دائماً عن الفضيلة ولا يقع تحت امر الشريعة بل هو الغاية التي يقصد الشارع سوق الناس اليها وعلى الثالث بانه ما من فضيلة لا يمكن ان يُقصد بفعلها النفع العام اما مباشرة او بواسطة كما مرّ في جرم الفصل

الفصل الرابع

سواء ان الشريعة الانسانية هل تُلزم الانسان في محكمة الضمير يُنحطّ الى الرابع بان يقال : يظهر ان الشريعة الانسانية لا تلزم الانسان في محكمة الضمير اذ ليس للسلطان الادنى ان يشترع شريعة لحكم السلطان الاعلى . والسلطان الانساني الذي يشترع الشريعة الانسانية هو ادنى من السلطان الالهي . فاذاً ليس للشريعة الانسانية ان تُلزم في القضاء الالهي الذي هو قضاء الضمير

٢ وايضاً ان حكم الضمير يتوقف بالاختصاص على الوصايا الالهية . والوصايا الالهية تُنقَضُ احياناً بالشرائع الانسانية كقوله في متى ٦: ١٥ « ابطالتم وصية الله لاجل نقاليدكم » فالشريعة الانسانية اذن لا تلزم الانسان في ضميره ٢ وايضاً ان الشرائع الانسانية كثيراً ما تجلب على الناس الافتراء والاهانة كقوله في اش ١٠ « ويل للذين يشترعون شرائع الظلم والذين يكتبون كتابه الجور ليظلموا المساكين في القضاء ويسلبوا حق بائسي شعبي » ويسوغ لكل

انسان ان يتخلص من الظلم والعنف . فالشرائع الانسانية اذن لا تلزم الانسان في ضميره .

لكن يعارض ذلك قوله في ا بط ١٢ : ١٩ « من النعمة ان تكابد المشقات ويُجملَ الظلم لاجل الضمير »

والجواب ان يقال ان الشرائع الموضوعة من الناس لا تعدو ان تكون عادلة او جائرة فان كانت عادلة كان لها قوة الالزام في محكمة الضمير مستمدة من الشريعة الازلية التي هي منبعثة عنها كقوله في ام ٨ : ١٥ « بي الملوكة يملكون ومشترعوا الشرائع يحكمون بما هو عدل » وعدالة الشرائع تُعتبر من غايتها اي متى كان المقصود منها النفع العام ومن مشتريها اي متى لم يتعد سلطانه ومن صورتها اي متى روعيت المساواة النسبية في فرض التكاليف على الرعايا بالنسبة الى النفع العام لانه لما كان الانسان الواحد جزءا من الجمهور كان كل انسان بما هو انسان وبما له مختصا بالجمهور كما ان كل جزء بما هو جزء مختص بالكل ولهذا كانت الطبيعة ايضا تنزل بعض الضرر بالجزء لاجل سلامة الكل فكانت اذن هذه الشرائع الموجبة التكاليف بوجه المعادلة عادلة وملزمة في محكمة الضمير وشرائع قانونية — اما جور الشرائع فيعتبر من وجهين اولاً من منافاتها للمصلحة العامة على عكس ما تقدم اي اما باعتبار غايتها كما لو فرض الرئيس على الرعايا شرائع ثقيلة لا تعود الى المنفعة العامة بل الى ربحه او مجده الخاص او باعتبار مشتريها كما لو وضع انسان شريعة مجاوزة لسلطانه او باعتبار صورتها كما لو وزع التكاليف على الجمهور على وجه غير متساو ولو كان المقصود بها النفع العام فان هذه اولى ان يقال لها قهر من ان يقال لها شرائع فقد قال اوغسطينوس في الاختيارك اب ٥ « الشريعة الجائرة لا يظهر انها شريعة » فهذه الشرائع اذن لا تلزم في محكمة الضمير الا ان يلزم عن مخالفتها تشكيك او

شغب مما يجب على الانسان ان يضحى حقه في سبيل اجتنابه كقوله في متى ٥ : ١٠ و ١١ « من سخر مِلاً قامش معه اثنين ومن سلبك قميصك فاعطه رداهك ايضاً » - وثانياً يُعتبر جور الشرائع من منافاتها للمصلحة الالهية كشرائع الملوك الطغاة الباغثة على عبادة الاصنام او على اي شيء آخر مناف للشرعية الالهية . وهذه الشرائع لا يسوغ رعايتها بحالٍ ففي اع ٥ : ٢٩ « ان الله احق من الناس بان يطاع »

اذاً اجيب على الاول بان الرسول قال في رو ١٣ « كل سلطان بشري فهو من الله فمن يعاند السلطان (اي في ما يرجع الى ترتيب السلطان) فانما يعاند ترتيب الله » وبهذا الاعتبار يصير الانسان مذنباً في ضميره وعلى الثاني بان ذلك الاعتراض انما يرد على الشرائع الانسانية الموضوعة على خلاف امر الله وهذا مجاوز لترتيب السلطان فلا ينبغي فيه الاتقياد للشرعية الانسانية

وعلى الثالث بان ذلك الاعتراض انما يرد على الشرعية التي تُعمل الرعايا وقرراً غير عادل فان هذا ايضاً مجاوز لترتيب السلطان الممنوح من الله فالانسان لا يجب عليه في هذا ايضاً ان ينقاد للشرعية اذا استطاع ان يعاندها بدون تشكيك او ضررٍ اعظم

الفصل الخامس

هل يخضع جميع الناس للشرعية

يُعطى الى الخامس بان يقال : يظهر ان ليس جميع الناس يخضعون للشرعية اذ انما يخضع لها من شرعت لهم فقط . وقد قال الرسول في ١ : ١٠ « البار لم تُشرع له شرعية » فلا يبرار اذن لا يخضعون للشرعية الانسانية ٢ وايضاً قال البابا اربانوس وجاء في كتاب الاحكام ١٩ م ب ٢ « من

يُقْتَادُ بِالشَّرِيعَةِ الْخَاصَّةِ فَلَا وَجْهَ لَأَكْرَاهِيهِ بِالشَّرِيعَةِ الْعَامَةِ « وَجَمِيعُ الرِّجَالِ
الرُّوحِيِّينَ الَّذِينَ هُمْ أَبْنَاءُ اللَّهِ يُقْتَادُونَ بِشَّرِيعَةِ الرُّوحِ الْقُدُسِ الْخَاصَّةِ كَقَوْلِهِ فِي
رُومَ ٨ : ١٤ « الَّذِينَ يُقْتَادُونَ بِرُوحِ اللَّهِ هُمْ أَبْنَاءُ اللَّهِ » فَاذًا لَيْسَ جَمِيعُ النَّاسِ يَخْضَعُونَ
لِلشَّرِيعَةِ الْإِنْسَانِيَةِ

٣ وَايضاً قَالَ الْفَقِيه فِي ك ١ « الْمَلِكُ مُعْفًى مِنَ الشَّرَائِعِ » وَمَنْ كَانَ مُعْفًى
مِنَ الشَّرِيعَةِ فَهُوَ غَيْرُ خَاضِعٍ لَهَا . فَاذًا لَيْسَ جَمِيعُ النَّاسِ خَاضِعِينَ لِلشَّرِيعَةِ
لَكِنْ يَعَارِضُ ذَلِكَ قَوْلُ الرَّسُولِ فِي رُومَ ١٣ « لَتَخْضَعَ كُلُّ نَفْسٍ لِلسُّلْطَانِ
الْعَلِيِّ » وَمَنْ لَيْسَ يَخْضَعُ لِلشَّرِيعَةِ الْمَشْرُوعَةِ مِنَ السُّلْطَانِ فَلَيْسَ يَخْضَعُ لِلسُّلْطَانِ
فِي مَا يَظْهَرُ . فَمِنْ الضَّرُورَةِ اِذْنُ أَنْ يَكُونَ جَمِيعُ النَّاسِ خَاضِعِينَ لِلشَّرِيعَةِ
الْإِنْسَانِيَةِ

وَالْجَوَابُ أَنْ يُقَالَ أَنْ مِنْ حَقِيقَةِ الشَّرِيعَةِ أَمْرَيْنِ كَمَا يَنْضَحُ مِمَّا مَرَّ فِي مَب
٩٠ ف ١ و ٣ أَحَدُهُمَا أَنْ تَكُونَ ضَابِطاً لِلأَفْعَالِ الْإِنْسَانِيَةِ وَالثَّانِي أَنْ يَكُونَ لَهَا
قُوَّةُ إِكْرَاهِيَّةٍ فَالْإِنْسَانُ إِذْنُ يُمْكِنُ أَنْ يَخْضَعَ لِلشَّرِيعَةِ عَلَى نَحْوَيْنِ أَوَّلًا نَخْضَعُ
الشَّيْءَ لِضَابِطِهِ وَقَاعِدَتِهِ وَبِهَذَا الْإِعْتِبَارِ يَخْضَعُ لِلشَّرِيعَةِ الْمَشْرُوعَةِ مِنَ السُّلْطَانِ
جَمِيعُ الْخَاضِعِينَ لِلسُّلْطَانِ . وَعَدَمُ خُضُوعِ الْإِنْسَانِ لِلسُّلْطَانِ يُمْكِنُ أَنْ يَحْدُثَ عَلَى
نَحْوَيْنِ أَيْ أَمَّا لَا عِفَائِهِ مُطْلَقاً مِنَ الْخُضُوعِ لَهُ كَمَا لَيْسَ يَخْضَعُ أَهْلُ مَدِينَةٍ أَوْ مَمْلَكَةٍ
لَشَرَائِعِ مَلِكِ مَدِينَةٍ أَوْ مَمْلَكَةٍ أُخْرَى لِعَدَمِ خُضُوعِهِمْ لَوْلَايَتِهِ وَأَمَّا بِتَدْيِيرِ شَّرِيعَةٍ
أَعْلَى كَمَا أَنْ مِنْ يَكُونُ خَاضِعاً لَوَالٍ يَجِبُ أَنْ يَسْلُكَ بِحَسَبِ أَمْرِهِ لَكِنْ لَيْسَ فِي مَا
يَعْنِيهِ مِنْهُ الْمَلِكُ لِأَنَّ هَذَا لَا يَتَقَيَّدُ فِيهِ بِأَمْرِ الْإِدْنِيِّ لِجُرْيَانِهِ فِيهِ عَلَى الْأَمْرِ الْأَعْلَى .
وَعَلَى هَذَا قَدْ يَحْدُثُ أَنْ الْخَاضِعَ مُطْلَقاً لِلشَّرِيعَةِ لَا يَتَقَيَّدُ بِالشَّرِيعَةِ فِي بَعْضِ
الْأَشْيَاءِ الَّتِي يَجْعَلُ فِيهَا دَسْتُورَهُ الشَّرِيعَةُ الْعَلِيَّةُ - وَثَانِيًا نَخْضَعُ الْمَكْرَهَ الْمَكْرَهَ
وَبِهَذَا الْإِعْتِبَارِ لَا يَخْضَعُ النَّاسُ الْفَضْلَاءُ وَالْأَبْرَارُ لِلشَّرِيعَةِ بَلْ إِنَّمَا يَخْضَعُ لَهَا

الاشرار فقط لان ما يحدث بالاكراه والقسر فهو مضادٌ للارادة . و ارادة
الاخيار مرافقة للشرعة بخلاف ارادة الاشرار فانها منافرة لها فلم يكن الخيار
بهذا الاعتبار خاضعين للشرعة بل الاشرار فقط

اذا اوجب على الاول بان ذلك الاعتراض انما يرد على الخضوع الحاصل
بطريق الاكراه فانه بهذا الاعتبار لم تُشرع البار شرعة لان الابرار « هم شرعة
لانفسهم اذ يظهرون عمل الشرعة المكتوب في قلوبهم » كما قال الرسول في
رو ٢ : ١٤ و ١٥ . فليس للشرعة اذن قوة اكراهية بالنسبة اليهم كما لها بالنسبة
الى الاشرار

وعلى الثاني بان شرعة الروح القدس اعلى من كل شرعة انسانية ولهذا فالرجال
الروحانيون باعتبار اتقيادهم بشرعة الروح القدس لا يخضعون للشرعة في ما
ينافي ارشاد الروح القدس على ان من ارشاد الروح القدس ان يخضع الرجال
الروحانيون للشرائع الانسانية كقوله في ١ بط : ١٣ « اخضعوا لكل خليفة
بشرية من اجل الرب »

وعلى الثالث بانه انما يقال ان الملك معفى من الشرعة باعتبار قوتها
الاكراهية اذ ليس يُكره احد نفسه اكراهاً حقيقياً . والشرعة انما تستمد قوتها
الاكراهية من سلطان الملك فاذا انما يقال ان الملك معفى من الشرعة اذ
ليس يستطيع احد ان يقضي عليه لوخالف الشرعة ومن ثم كتب الشارح
على قوله في مز ٥٠ : ٦ اليك وحدك خطت الآية ما نصه « ليس يحكم
انسان على اعمال الملك » - واما باعتبار قوة الشرعة الادارية فالملك يخضع
للشرعة بارادته كقوله في الشرع القانوني في باب القوانين « من سن
شرعة لغيره يجب ان يرعاها هو ايضاً . وقد قال الحكميم (كاتون في الاصول)
ارع الشرعة التي شرعتها انت » وقد وُجِج الرب اولئك الذين « يقولون ولا

يفعلون» والذين «يكلفون غيرهم احمالاً ثقيلة ولا يريدون ان يحركوها باصبعهم» كما في متى ٢٣ : ٤ و ٥ . فالملك اذن ليس معني في حكم الله من الشريعة باعتبار قوتها الادارية بل يجب ان يكملها مختاراً لا مكرهاً - وايضاً فالملك هو فوق الشريعة من حيث يستطيع اذا اقتضت الحال ان يبدلها ويعفي منها بحسب اقتضاء المكان والزمان

الفصل السادس

في ان من يخضع للشريعة هل يسوغ له ان يفعل على خلاف منطوقها يتخطى الى السادس بان يقال : يظهر انه لا يسوغ لمن يخضع للشريعة ان يفعل على خلاف منطوقها فقد قال اوغسطينوس في كتاب الدين الحق ب ٣١ «ان الشرائع الزمنية وان كان الناس يحكمون عليها حين يشرعونها الا انها بعد ان تُشرع وتقرر لا يسوغ لهم ان يحكموا عليها بل بحسبها» ومن يعدل عن منطوق الشريعة بحجة كونه يراعي قصد الشارع يظهر انه يحكم على الشريعة . فليس يسوغ اذن لمن يخضع للشريعة ان يعدل عن منطوقها مراعيًا قصد الشارع

٢ وايضاً ان تفسير الشرائع خاص بمن يشرعها . وليس للناس الخاضعين للشريعة ان يشرعوا الشرائع . فاذا ليس لهم ان يفسروا قصد الشارع بل يجب عليهم ان يفعلوا دائماً بحسب منطوق الشريعة

٣ وايضاً كل حكيم يعرف ان يعبر عن قصده بالانفاذ والمباي . والذين يشرعون الشرائع يجب ان يعتبروا من الحكماء فقد قالت الحكمة في ام ٨ : ١٥ «بي الملوك يملكون ومشرعوا الشرائع يقضون بما هو عدل» . فليس ينبغي اذن ان يحكم على قصد الشارع الا من مباي الشريعة

لكن يعارض ذلك قول ايلاريوس في الثالث ك ٤ ع ١٤ «ان مفهوم كل

قول يجب ان يؤخذ من اسبابه اذ ليس يجب ان يخضع الشيء للكلام بل
الكلام للشيء» فالسبب الذي حرك الشارع اولى اذن بالمراعاة من
منطوق الشريعة

والجواب ان يقال ان المقصود من كل شريعة مصلحة الناس العامة ومن
ذلك يحصل لها قوة الشريعة وحقيقتها فاذا تجردت عن هذه الغاية خلت عن
قوة الازام وقد قال النقيض في ك ١ في باب الشرائع ومجالس الشورى «ان
حقيقة الشريعة ورفق العدالة لا يحتمل ان ما وُضِعَ بحكمة لفائدة الناس يسلك
في تفسيره سبيل الشدة والعنف على خلاف منفعتهم» وكثيراً ما يحدث ان
رعاية شيء مفيدة للمصلحة العامة في الغالب ولكنها في بعض الاحوال مضرّة بها
جداً . ولأنه يتعذر على الشارع ان يلحظ جميع الاحوال الجزئية فهو يعتبر
في وضع الشريعة ما يحدث في الغالب صارفاً نصده الى المنفعة العامة فاذا
طرأت حال كانت فيها رعاية هذه الشريعة مضرّة بالمصلحة العامة لا ينبغي
رعايتها كما انه لو مُرِعَ لمدينة محصورة بقاء ابوابها مقفلة كان ذلك مفيداً في
الغالب للمصلحة العامة ولكن لو عرض تعقب العدو لبعض حاميتها لكان عدم
فتح ابوابها مضرّاً جداً بها فكان فتح الابواب واجباً في هذه الحال على خلاف
منطوق الشريعة رعاية للمصلحة العامة المقصودة من الشارع . لكن ينبغي ان يعلم
انه اذا لم يكن في رعاية الشريعة بحسب منطوقها خطر عاجل تقتضي الحال
سرعة تداركه فليس لكل ان يحكم بما هو مفيد وما هو غير مفيد للمدينة
بل انما ذلك خاص بالملوك الذين لهم وحدهم السلطان على الاعفاء من الشريعة
في مثل هذه الاحوال . واما اذا كان هناك خطر عاجل لا يحتمل التأجيل
الى ان يتيسر الالتجاء الى الرئيس فالضرورة تقتضي في نفسها الاباحة والاعفاء لان
الضرورة لا تخضع للشريعة

إذاً اجيب على الاول بان من يفعل في حال الضرورة على خلاف منطوق
الشريعة ليس يحكم على الشريعة بل على حال جزئي يرى انه لا ينبغي فيه رعاية
منطوق الشريعة

وعلى الثاني بان من يراعي قصد الشارع لا يفسر الشريعة بوجه الاطلاق
بل في الحال الذي يظهر فيه من الضرر الواضح ان الشارع قصد غير ذلك . فاذا
حصل التريب وجب اما ان يفعل بحسب منطوق الشريعة او ان يرجع في
ذلك الى رأي الروساء

وعلى الثالث بانه ليس من الحكماء من تبلغ به الحكمة ان يلحظ بفكره جميع
الاحوال الجزئية ولذلك لا يستطيع ان يجعل كلامه وافياً بالتعبير عما يوافق
الغرض المقصود . ولو تيسر للشارع ان يلحظ جميع الاحوال لما وجب ان يأتي
على بيانها كلها اجتناباً للتشويش بل يجب ان يضع الشريعة باعتبار ما يحدث
في الغالب

المبحث السابع والتسعون

في تبدل الشرائع — وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في تبدل الشرائع والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل — ١ في ان
الشريعة الانسانية هل تقبل التبدل — ٢ هل يجب تبديلها كلما بدا شيء افضل — ٣
هل تسخ بالعادة وهل يحصل للعادة قوة الشريعة — ٤ في ان استعمال الشريعة
الانسانية هل يجب تبديلها باعفاء الروساء

الفصل الاول

سيف ان الشريعة الانسانية هل يجب تبديلها بتغير من الانحاء
يتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان الشريعة الانسانية لا يجب تبديلها
بوجود لانها مستنبطة من الشريعة الطبيعية كما مر في مب ٩٥ ف ٢ . والشريعة

الطبيعية لا يعرفها بتبديل . فإذا كذلك الشريعة الانسانية يجب ان لا يعرفها بتبديل

٢ وايضاً ان المقياس يجب ان يكون في غاية الاستمرار كما قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق د ب ٥ . والشريعة الانسانية هي مقياس الافعال الانسانية كما مرّ في مب ٩٠ ف ١ . فيجب اذن ان لا يعرفها بتبديل
٣ وايضاً من حقيقة الشريعة ان تكون عادلة وصوابية كما مرّ في مب ٩٥ ف ٢ . وما كان صواباً مرةً فهو صواب دائماً . فإذا ما كان شريعة مرةً يجب ان يكون شريعة دائماً

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الاختيار ك ا ب ٦ « الشريعة الزمانية وان كانت عادةً يمكن ان تقتضي العدالة بتبديلها بحسب الازمنة »
والجواب ان يقال ان الشريعة الانسانية امرٌ يُلِيهِ العقل لادارة الافعال الانسانية كما مرّ في مب ٩١ ف ٣ فيجوز اذن ان يكون لتبديل الشريعة الانسانية العادل سببان احدهما من جهة العقل والثاني من جهة الناس الذين تجعل الشريعة ضابطاً لافعالهم . اما من جهة العقل فلأن من طباع العقل الانساني في ما يظهر ان يترقى تدريجاً من الناقص الى الكامل فاننا نجد في العلوم النظرية ان الذين انتهجوا في اول الامر طريق الفلسفة وضعوا اموراً ناقصة استكملها من جاء بعدهم وكذا الحال في الامور العملية ايضاً فان الذين قصدوا في بادئ الامر ان يضعوا شيئاً نافعاً لجمهور الناس لم يستطيعوا ان يستأثروا بملاحظة كل شيء فوضعوا اموراً ناقصة وقاصرة من وجوه كثيرة بدلها من جاء بعدهم فوضعوا اموراً اذا قصرت عن النفع العام فانما يكون ذلك من وجوه قليلة - واما من جهة الناس الذين تجعل الشريعة ضابطاً لافعالهم فقد يستصوب تبديل الشريعة بسبب تبدل احوال الناس الذين تناسبهم شرائع اخرى بحسب اختلاف

احوالهم وقد مثل اوغسطينوس لذلك بقوله في الاختيار لك ا ب ٦ « اذا كان شعب سائكاً مسلك الاعتدال والوقار وشديد الحرص على منافع العامة كان من الصواب وضع شريعة تسوِّغ له ان يقيم نفسه ولاية يتولون سياسة الجمهور . واما اذا تولى الفساد ذلك الشعب تدريجاً حتي اتصل الى بيع الاراء الانتخابية واستناد السياسة الى اصحاب الجرائم والآثام فمن الصواب ان تنزع منه سلطة تقليد المناصب وتفوض الى عدد قليل من ذوي الصلاح »

اذا اجيب على الاول بان الشريعة الطبيعية نوع من المشاركة في الشريعة الازلية كما مر في م ب ٩١ ف ٢ وم ب ٩٤ ف ٢ ولذلك تستمر غير متبدلة وهذه الصفة حاصلة لما من عدم تبدل العقل الالهي مبدع الطبيعة ومن كماله . واما العقل الانساني فتبدل وناقص ولهذا كانت شريعته متبدلة وايضاً فالشريعة الطبيعية تشمل على احكام كلية تستمر في كل حال واما الشريعة الانسانية فتشتمل على احكام جزئية مناسبة لما يعرض من الاحوال المختلفة وعلى الثاني بان المقياس يجب ان يكون مستمراً ما امكن الاستمرار . والاشياء المتغيرة لا يمكن ان يكون فيها شيء مستمر دون تغيير البنية . ولذلك لا يمكن ان تكون الشريعة الانسانية غير متبدلة البنية

وعلى الثالث بان الصواب في الاشياء الجسمية يقال بالاطلاق . ولهذا بقي في نفسه صواباً دائماً . وصواب الشريعة يقال بالمقياس الى النفع العام الذي لا يناسبه دائماً شيء واحد بعينه كما تقدم في جرم الفصل ولهذا كان هذا الصواب قابلاً للتبديل

الفصل الثاني

في ان الشريعة الانسانية هل يجب تبديلاً كلما بدا شيء افضل
يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الشريعة الانسانية كلما بدا شيء افضل

وجب تبديلها لان الشرائع الانسانية مستنبطة بالعقل الانساني كسائر الصنائع وما كان مستعملاً قبل في سائر الصنائع يبدل اذا بدا شيء افضل . فاذا كذلك يجب ان يفعل في الشرائع الانسانية

٢ وايضاً من الماضيات نستطيع ان ندبر المستقبلات . فلو كانت الشرائع الانسانية لا تبدل عندما يبدو شيء افضل لترتب على ذلك كثير مما لا ينبغي لانا نجد الشرائع القديمة تشتمل على خشونات كثيرة . فيظهر اذن ان الشرائع ينبغي تبديلها كما بدا شيء افضل

٣ وايضاً ان الشرائع الانسانية انما تُشرع لافعال الناس الجزئية . والجزئيات لا يمكن ان تحصل لنا بها معرفة كاملة الا بالتجربة التي تحتاج الى زمان كما في كتاب الاخلاق ٢ ب ١ . فيظهر اذن انه يجوز ان يبدو بمرور الزمان وضع شريعة افضل

لكن يعارض ذلك قوله في كتاب الاحكام تم ١٢ ب ٥ « ان احتملنا خرق التقاليد التي تلقيناها عن الابرار منذ القدم لما يضحك منه وهو عارٌ قبيحٌ جداً » والجواب ان يقال ان الشريعة الانسانية انما يحسن تبديلها من حيث يعود الى النفع العام كما مر في الفصل الآنف . على ان تبديل الشريعة في نفسه لا يخلو من ضرر بالمصلحة العامة لان العادة تساعد كثيراً على حفظ الشرائع اذ ما يفعل على خلاف العادة العامة يظهر اثقل وان كان في نفسه اخف فتمت تبدلات الشريعة فقدت شيئاً من قوتها الالزامية بسبب زوال العادة ولذلك لا ينبغي اصلاً تبديل الشريعة الانسانية ما لم يهوض من جهة اخرى على النفع العام مقدار ما يتفقد من هذه الجهة وهذا يكون اما بحصول منفعة عظيمة واضحة جداً عن الشئام الجديد او باقتضاء ضرورة عظيمة او بتضمن الشريعة المعتادة جوراً ظاهراً او بحصول ضرر كثير عن حفظها وعليه قول أليانوس

الفقيه في كتاب نظام الملوك ك ١ ب ٤ « ان احداث الجديد يقتضي ان تكون
 المنفعة ظاهرة حتي يسوغ الاعراض عن تلك الشريعة التي طالما اعتبرت عادلة »
 اذا اجيب على الاول بان ما كان من قبيل المضاعة يستفيد قوته من
 العقل وحده ولذلك فحينما وجد محل للاصلاح وجب تغيير ما كان معنولاً به من
 قبل واما الشرائع فانها تستفيد معظم قوتها من العادة كما قال الفيلسوف في
 السياسة ك ٢ ب ٦ فلا ينبغي تبديلها بسهولة
 وعلى الثاني بان قضية ذلك الاعتراض ان الشرائع ينبغي تبديلها لكن لا
 لاي اصلاح بل لكبير فائدة او ضرورة كما تقدم
 وبمثل ذلك يجاب على الثالث

الفصل الثالث

في ان العادة هل يمكن ان يحصل لها قوة الشريعة

ينطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان العادة لا يمكن ان يحصل لها قوة
 الشريعة ولا ان تنسخ الشريعة لان الشريعة الانسانية مستبطة من الشريعة
 الطبيعية والالهية كما يظهر مما مر في مب ٩٣ ف ٣ ومب ٩٥ ف ٢ . وليس
 لعادة الناس ان تبدل الشريعة الطبيعية او الالهية . فليس لها اذن ان تبدل
 الشريعة الانسانية

٢ وايضاً يمتنع ان يحصل خيرٌ عن شرور كثيرة ومن يبدأ ان يفعل على
 خلاف الشريعة فانه يسيء فعلاً . فاذا متي تكررت مثل هذه الافعال امتنع
 حصول خير عنها . والشريعة خيرٌ من الخيرات لكونها ضابطاً للافعال
 الانسانية . فيمتنع اذن نسخ الشريعة بالعادة بحيث يحصل لهذه قوة الشريعة
 ٣ وايضاً ان سن الشرائع خاص بالاشخاص العموميين الذين يلون سياسة
 الجمهور فهو اذن لا يسوغ للاشخاص الخصوصيين . والعادة انما تغلب بافعال

الأشخاص الخصوصيين . فيمتنع إذن أن يحصل لها قوة الشريعة التي بها
تُفسخ الشريعة

لكن يعارض ذلك قول أوغسطينوس في رسالته إلى كازولانوس « أن عادة
شعب الله ورسوم المتقدمين يجب اعتبارها بمنزلة شريعة وكما يجب ردع الذين
يتعدون الشرائع الإلهية كذلك يجب ردع المستهينين بالعادات البيعية »

والجواب أن يقال أن كل شريعة تصدر عن عقل الشارع وإرادته أما
الشريعة الإلهية والطبيعية فمن إرادة الله العاقلة وأما الشريعة الانسانية فمن
إرادة الإنسان المنتظمة بالعقل وكما أن عقل الإنسان وإرادته في ما ينبغي عمله
يُتبدل عليهما باللفظ كذلك يستدل عليهما بالعمل أيضاً فإن ما ينتخبه كل
واحد على أنه خير هو ما يتمه بالعمل . وواضح أن الشريعة يمكن تبديلها
وتفسيرها أيضاً باللفظ البشري من حيث يدل على حركة العقل الانساني
وصورته الباطنة فإذا كان كذلك يمكن تبديل الشريعة وتفسيرها بالأفعال المتكررة
التي تحصل عنها العادة بل يمكن أن يحصل بها أيضاً شيء يكون له قوة الشريعة
أي من حيث أن الأفعال الظاهرة المتكررة هي أقوى معبر عن حركة الإرادة
وتصور العقل لأنه متى تكرر فعل شيء ظهر أنه صادر عن روية العقل وبهذا
الاعتبار تكون العادة متضمنة قوة الشريعة وناسخة للشريعة ومفسرة للشرائع
إذاً اجيب على الأول بأن الشريعة الطبيعية والإلهية تصدر عن الإرادة
الإلهية كما تقدم فيمتنع تبديلها بالعادة الصادرة عن إرادة الإنسان وإنما يمكن
تبديلها بالسلطان الإلهي فقط فلا يمكن إذن أن تحصل قوة الشريعة لعادة منافية
لشريعة الإلهية أو الطبيعية فقد قال إيسيدوروس في المترادفات ك ٢ ب ١٦
« ينبغي أن تغلب السلطة على العادة والشريعة والعقل على العادة القبيحة »
وعلى الثاني بأن الشرائع الانسانية لا تتناول جميع الأحوال كما مر في مب

٩٦ ف ٦ فيجوز اذن ان يُفعل شيء احياناً خارجاً عن الشريعة وذلك في بعض الاحوال التي لا تتناولها الشريعة من دون ان يكون هذا الفعل قبيحاً . ومتى تكثرت هذه الاحوال بسبب تبدل الناس آذنت العادة بان الشريعة لم يبق فيها فائدة كما يؤذن بذلك ايضاً لو اذيعت بالكلام شريعة مضادة لها . واما اذا كان وجه فائدة الشريعة الاولى لا يزال قائماً فلا تغلب العادة على الشريعة بل تغلب الشريعة على العادة الا ان تعتبر غير مفيدة من حيث تغدو رعايتها مستحيلة باعتبار عادة البلاد التي كانت من جملة شروط الشريعة لتعسر انتساخ عادة الجمهور

وعلى الثالث بان الجمهور الذي تطرق اليه العادة يجوز ان يكون على حالتين فان كان حراً قادراً ان يسن لنفسه شريعة كان رضى الجمهور كله برعاية شيء المعلن بالعادة افعل من سلطان الملك الذي لا يلي سن الشرائع الا من حيث ينوب عن الجمهور . وعليه فاذا لم يكن لكل فرد من الجمهور ان يسن شريعة فالجمهور كله يلي ذلك . واما اذا لم يكن للجمهور سلطان مطلق على ان يسن لنفسه شريعة او يلغي شريعة مسنونة من السلطان الاعلى فيكون مع ذلك للعادة المستحكمة فيه قوة الشريعة من حيث لم يعارض فيها من يلي سن الشريعة للجمهور اذ يظهر من ذلك انه اقر ما تطرق بالعادة

الفصل الرابع

في ان ولاية الجمهور هل يستطيعون ان يعفوا من الشرائع الانسانية
يلتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان ولاية الجمهور لا يستطيعون ان يعفوا من الشرائع الانسانية لان الغرض من وضع الشريعة انما هو المصلحة العامة كما قال ايسيدوروس في الاشتقاق ك ٢ ب ١٠ ولك ٥ ب ٢١ . ولا ينبغي الاعراض عن المصلحة العامة لمصلحة خاصة باحد الافراد لان مصلحة الجماعة

أقدس من مصلحة الفرد كما قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ١ ب ٢ .
فيظهر اذن انه ليس ينبغي ان يُعفى احد من الشريعة العامة

٢ وايضاً ان الله امر الرؤساء في لثنية الاشتراع ١ : ١٧ ان «اسمعوا للصغير
سماعكم للكبير ولا تحابوا وجه احد فان الحكم لله» وايلاء البعض ما يُنكر على
الكل محابة في ما يظهر . فاذا ليس يلي ولاية الجمهور مثل هذا الاعفاء لمنافاة
ذلك رسم الشريعة الالهية

٣ وايضاً اذا كانت الشريعة الانسانية مستقيمة وجب ان تكون مطابقة
للشريعة الالهية والشريعة الطبيعية والا لم تكن موافقة للدين ولا ملائمة للتهذيب
فتنافي بذلك مقتضى الشريعة كما قال ايسيدوروس في الاشتقاق ك ٢ ب ١٠
وك ه ب ٣ . وليس لانسان ان يُعفى من الشريعة الالهية والطبيعية . فكذا
الحال اذن في الشريعة الطبيعية ايضاً

لكن يعارض ذلك قول الرسول في ١ كور ١٧ : ٩ «فوز الى التوزيع»^(١)
والجواب ان يقال المراد بالتوزيع في الحقيقة تقدير امير عام بالنسبة الى الافراد
ومن ثمة يقال لمدير العائلة موزع من حيث يقسم على افرادها الاعمال وضروريات
المعاش بوزن ومقدار وانما يقال لواحد في كل جماعة وكيل او موزع من حيث يرسم
لواحد واحد كيف ينبغي ان يمثل بعض الاحكام العامة . على انه قد يحدث ان بعض
الاحكام العائدة في الاغلب لمصلحة الجمهور لا يكون ملائمة لبعض الاشخاص
او في بعض الاحوال اما الحول دون خير افضل او لافضائته الى شر كما يتضح
مما مر في المبحث الآنف فب ٦ وتفويض الحكم في ذلك الى رأي كل من الافراد
لا يؤمن معه الخطر اللهم الا ان يكون ثمة خطر بين وعاجل كما مر في الموضع

(١) المراد بالتوزيع ما يعم الاعفاء ايضاً لانه داخل في التوزيع ومن لوازمه ولهذا
يعبر عنهما في اللاتينية بلفظ واحد وهو Dispensatio (م)

المشار إليه ولهذا كان لمن يلي سياسة الجمهور ان يعفي من الشريعة الانسانية المستندة الى سطاته اي ان يحيز عدم رعاية احكامها بالنسبة الى بعض الأشخاص او الاحوال الغير المستدركة فيها فاذا اجاز ذلك لغير هذا السبب وللمجرد ارادته لم يكن اميناً او كان منفلاً فالاول اذا لم يقصد المصلحة العامة والثاني اذا جهل سبب الاعفاء ولهذا قال الرب في لو ١٢: ٤٢ « من ترى الوكيل الامين الحكيم الذي يقيم على اهل بيته »

اذ اُجيب على الاول بأنه متى أُعفي بعض من رعاية الشريعة العامة لا ينبغي ان يُفعل ذلك بقصد الاضرار بالمصلحة العامة بل بقصد فائدتها وعلى الثاني بأنه اذا لم تُنزع المساواة في الغير المتساوين فليس ذلك محاباة فانه متى اقتضت حال فرد من الافراد مراعاة خصوصية صوابية في بعض الامور لم يكن في اختصاصه بانعام ما محاباة

وعلى الثالث بان الشريعة الطبيعية لا يمكن فيها الاعفاء مما تشمل عليه من الاحكام العامة التي لا محل فيها اصلاً للاستثناء. واما سائر الاحكام التي هي بمنزلة نتائج لاحكام العامة فللانسان ان يعفي منها احياناً كأن لا تُرد العارية على من يخون الوطن ونحو ذلك. ونسبة كل انسان الى الشريعة الالهية كنسبة الفرد الى الشريعة العامة الخاضع لها فكما لا يستطيع ان يعفي من الشريعة الانسانية العامة الا الذي تستمد قوتها منه او من يفرض هو اليه ذلك كذلك لا يستطيع احد ان يعفي من احكام الشريعة الالهية الموضوعة من الله الى الله او من يفرض تعالى ذلك اليه على وجه الخصوص

المبحث الثامن والتسعون

في الشريعة العتيقة وفيه ستة فصول

ثم ينبغي النظر في الشريعة العتيقة والاولا في الشريعة نفسها وثانياً في رموسها —

أما الأول فالبحث فيه يدور على ست مسائل — ١ في ان الشريعة العتيقة هل هي صالحة —
 ٢ هل هي منزلة من الله — ٣ هل انزلت منه بواسطة الملائكة — ٤ هل انزلت للجميع —
 ٥ هل هي ملزمة للجميع — ٦ هل انزلت في الزمان الملائم

الفصل الاول

في ان الشريعة العتيقة هل كانت صالحة

يتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان الشريعة العتيقة لم تكن صالحة ففي
 حزقيال ٢٠: ٢٥ » اعطيهم رسوماً غير صالحة واحكاماً لا يحيون بها « والشريعة
 انما يقال لها صالحة باعتبار صلاح الرسوم المندرجة فيها . فالشريعة العتيقة اذن
 لم تكن صالحة

٢ وايضاً ان صلاح الشريعة يقتضي ان تكون مفيدة لنجاة الجمهور كما قال
 ايسيدورزس في الاشتقاق لك ٢ ب ١٠ او لك ٥ ب ٢١ . والشريعة العتيقة لم تكن
 منجية بل كانت بالحري مميته ومضرة فقد قال الرسول في رو ٧ » ان الخطيئة
 كانت بدون الناموس ميتة وقد كنت حياً زماناً بدون الناموس فلما جاءت
 الوصية عانت الخطيئة وميتاً انا « وقال هناك ٥ : ٢٠ » انما دخلت الشريعة
 لتكثر الزلة « فالشريعة العتيقة لم تكن اذن صالحة

٣ وايضاً ان صلاح الشريعة يقتضي ان تكون رعايتها ممكنة طبعاً وعادة .
 والشريعة العتيقة لم تكن كذلك فقد قال بطرس في اع ١٥ : ١٠ » لماذا تحاولون
 ان تضعوا على رقاب التلاميذ نيراً لم يستطع آباؤنا ولا نحن ان نحمله « فيظهر اذن
 ان الشريعة العتيقة لم تكن صالحة

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ٧ : ١٢ » فالناموس اذن مقدس
 والوصية مقدسة وعادلة وصالحة «

والجواب ان يقال ان الشريعة العتيقة كانت دون شك صالحة فكما يتضح
 حقبة العلم من مطابقته للعقل المستقيم كذلك يتضح صلاح الشريعة من مطابقتها

للعقل والشرعية المتبعة كانت مطابقة للعقل لأنها كانت تقمع الشهوة المنافية
 للعقل كما يظهر من قواه في خر ٢٠: ١٥ في جملة الوصايا « لا تشته ما لقريبك »
 وكانت تنهى أيضاً عن جميع الخطايا المنافية للعقل ومن ذلك يتضح أنها كانت
 سالحة ولهذا قال الرسول في رو ٢: ٢٢ « ارتضى ناموس الله بحسب الانسان
 الباطن » وقال أيضاً هناك ١٦ « ارضى بالناموس لكونه صالحاً - لكن لا بد
 من التنبيه الى ان للصالح مراتب مختلفة كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية
 ب ٤ فمنه صالح كامل ومنه صالح ناقص فما كان من الاشياء المقصود
 بها غاية كفوءة بنفسه لان يؤدي الى الغاية فهو صالح صلاحاً كاملاً وما كان
 منها معاوناً على الوصول الى الغاية ولكنه ليس كفوءاً بنفسه لان يؤدي اليها
 فهو صالح صلاحاً ناقصاً كاللدواء فإنه اذا كان يشفي الانسان فهو صالح صلاحاً
 كاملاً واذا كان يعاون على شفائه ولكنه لا يستطيع ان يشفيه فهو صالح
 صلاحاً ناقصاً. وينبغي ان يعلم ان غرض الشريعة الانسانية غير وغرض
 الشريعة الالهية غير فغرض الشريعة الانسانية هو راحة المجتمع الانساني
 الزمنية وهي تدرك هذا الغرض بحظرها الافعال الظاهرة الحاملة عنها تلك
 الشرور التي من شأنها ان تشوش سلام المجتمع الانساني. وغرض الشريعة
 الالهية سوق الانسان الى غاية السعادة الابدية وهذا الغرض يحول دونه كل
 خطيئة ولا تحول دونه الافعال الظاهرة فقط بل الافعال الباطنة ايضاً. فايكفي
 اذن لكمال الشريعة الانسانية القائم بالنهاي عن الخطايا ويفرض العقاب لا يكفي
 لكمال الشريعة الالهية بل لابد لهذا ان يجعل الانسان يحملته اهلاً للمشاركة في
 السعادة الابدية وهذا لا يمكن الا بنعمة الروح القدس التي بها تفاض في قلوبنا
 المحبة (رو ٥: ٦) التي نتم الشريعة فان نعمة الله هي الحياة الابدية كما في
 رو ٦: ٢٣ وهذه النعمة لم تستطع الشريعة العتيقة ان توليها بل كان ذلك

محفوظاً للمسيح « لأن الشريعة اعطيت بموسى وأما النعمة والحق فيسوع المسيح
 حصلاً » كما في يو ١: ١٧ . والحاصل من ذلك ان الشريعة العتيقة كانت
 صالحة ولكنها كانت ناقصة كقوله في عبر ٧: ١٩ « لم يكن بالناموس كمال لشيء »
 اذا اجيب على الاول بان كلام الرب هناك على الرسوم الطقسية التي انما
 يقال لها غير صالحة لانها لم تكن تولي النعمة التي يتطهر بها الناس من الخطيئة
 اذ كانوا يعلنون بها انهم خطاة وبيانا لهذا قال « واحكاماً لا يحيون بها » اي
 لا يستطيعون ان يدركوا بها حياة النعمة ثم قال بعد ذلك « ونجستهم بعباياهم
 (اي اعانت نجاستهم) بتقدمتهم كل فائح رحم لاجل آثامهم »

وعلى الثاني بانه ليس المراد بكون الشريعة قتلت انها فعلت القتل بل انها
 صارت سبيلاً اليه بما فيها من النقصان اي من حيث انها لم تكن تولي النعمة التي
 بها يستطيع الناس ان يفعلوا ما تأمر به ويتركوا ما تنهى عنه وبهذا المعنى لم
 يكن هذا السبيل أعطي للناس بل هم اتخذوه من تلقاء انفسهم وعليه قول
 الرسول في الموضع المذكور « ان الخطيئة اتخذت بالوصية سبيلاً فاضلتي وقتلتي
 بها » وعلى هذا المعنى ايضاً يحمل قوله « انما دخلت الشريعة لتكثر الزلة » فان
 اللام فيه التعقيب لا للتعليل اي من حيث ان الناس يتخذون من الشريعة
 سبيلاً فيكثرون من الخطأ اولاً لأن الخطيئة بعد نهي الشريعة كانت اثقل ثم
 لازدياد الشهوة لانا انه اشد اشتهاً لما يحظر علينا

وعلى الثالث بان نير الشريعة لم يكن حفظه ممكناً بدون مدد النعمة التي
 لم تكن الشريعة توليها ففي رو ٩: ١٦ « ليس الامر لمن يشاء ولا لمن يسعى
 (اي في وصايا الله) بل لله الذي يرحم » ومن ثمه قيل في مز ١١٨: ٣٢
 « اسرعت في طريق وصاياك حين بسطت قلبي » اي بموهبة النعمة والحب

الفصل الثاني

في ان الشريعة العتيقة هل منزلة من الله

يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الشريعة العتيقة لم تكن منزلة من الله ففي تث ٤: ٣٢ « اعمال الله كاملة » والشريعة كانت ناقصة كما مر في الفصل الآنف . فالشريعة العتيقة اذن لم تكن منزلة من الله

٢ وايضاً في جا ٣ : ١٤ « علمت ان كل ما يعمل الله يدوم الى الابد » والشريعة العتيقة لا تدوم الى الابد فقد قال الرسول في عبر ٧ : ١٨ « ترقض الوصية السابقة لضعفها وعدم نفعها » فالشريعة العتيقة اذن لم تكن منزلة من الله ٣ وايضاً من شأن الشارع الحكيم ان لا يكتفي بدرء الشرور بل ان يسد سبل الشرور ايضاً . والشريعة العتيقة كانت سيلاً الى الخطيئة كما تقدم في الفصل الآنف . فلم يكن اذن انزال مثل هذه الشريعة من شأن الله الذي « ليس من يماثله في المشرعين » كما في ايوب ٣٦ : ٢٢

٤ وايضاً قيل في ا تيم ٢ : ٤ ان الله « يريد ان جميع الناس يخلصون » والشريعة العتيقة لم تكن كافية لخلاص الناس كما مر في الفصل الآنف . فلم يكن اذن من شأن الله ان ينزل مثل هذه الشريعة . فهي اذن لم تكن منزلة من الله لكن يعارض ذلك ان الرب قال في متي ١٥ : ٦ مخاطباً اليهود الذين أنزلت الشريعة العتيقة لهم « ابطالتم وصية الله من اجل تقليداتكم » . وقال قيل ذلك « اكرم اباك وامك » ولا ينبغي ان هذا من مندرجات الشريعة العتيقة . فالشريعة العتيقة اذن منزلة من الله

والجواب ان يقال ان الشريعة العتيقة انزلت من الله الذي هو ابو ربنا يسوع المسيح لانها كانت تسوق الناس الى المسيح على وجهين اولاً بشهادتها للمسيح وعليه قوله في لوقا ٢٤ : ٤٤ « ينبغي ان يتم كل ما كتب عني في ناموس

موسى وفي المزامير والانبياء « وقوله في يو ٥ : ٤٦ » لو كنتم تؤمنون بموسى
لكنتم تؤمنون بي لانه كتب عني « وثانياً بطريق التأهيب له لانها بصرفها
الناس عن الوثنية كانت تقيدهم بعبادة الاله الواحد الذي كان مزعماً ان يخلص
الجنس البشري بالمسيح وعليه قول الرسول في غلا ٣ : ٢٣ » قبل ان يأتي
الايمان كنا محفوظين تحت الناموس مغالطينا علينا الى ان يعلن الايمان في المستقبل «
ولا يخفى ان واحداً بعينه يؤهب للغاية ويؤدي اليها اما بنفسه او بواسطة من
يخضع له فان الشيطان الذي كان ينبغي طرده بالمسيح لم يكن ليأتي بالشرية
التي تهدي الناس الى المسيح كقوله في متي ١٢ : ٢٦ » ان كان الشيطان يخرج
الشيطان فقد انقسمت مملكته « فالله الذي خلص الناس بنعمة المسيح هو اذن
بعينه انزل الشريعة العتيقة

اذ اُجيب على الاول بانه لا يتنع ان يكون شيء ناقصاً مطاقاً وكاملاً
باعتبار الزمان كما يقال لطفل انه كامل لا مطلقاً بل باعتبار حالة الزمان وكذلك
الرسوم التي تُفرض على الاطفال فانها كاملة باعتبار حال من تُفرض عليهم وان
لم تكن كاملة مطلقاً . ومن هذا القبيل كانت رسوم الشريعة وعليه قول الرسول
في غلا ٣ : ٢٤ » كان الناموس مؤدبنا في المسيح «

وعلى الثاني بان اعمال الله تدوم الى الابد اذا كان الله صنعها بقصد ان
تدوم الى الابد وهذه هي الاعمال الكاملة . والشريعة العتيقة تُفرض في زمان
كمال النعمة لا لقبحها بل لضعفها وعدم غنائها في هذا الزمان لانه « لم يكن
بالناموس كمال لشيء » كما قيل بعد ذلك ولهذا قال الرسول في غلا ٣ : ٢٥
« لما جاء الايمان لسنا بعد تحت مؤدب »

وعلى الثالث بان الله يسمح احياناً بسقوط البعض في الخطيئة ليتواضعوا
بذلك كما مر في مب ٢٩ ف ٤ وكذلك اراد ان يسن للناس شريعة يعجزون

عن اتمامها بقدرتهم حتى اذا وجد الناس المستكبرون بانفسهم أنهم خطاة تواضعوا
فليجأوا الى مدد النعمة

وعلى الرابع بان الشريعة العتيقة وان لم تكن كافية لخلاص الانسان الا انه كان
يوجد معها للناس مدد آخر الهى كانوا يستطيعون ان يخلصوا به وهو الايمان بالوسيط
الذي به تبرر الآباء الاقدمون كما تبرر به نحن ايضاً وعلى هذا النحو لم يكن
الله يرضى على الناس بالمساعدة على الخلاص

الفصل الثالث

في ان الشريعة العتيقة هل انزلت بواسطة الملائكة

يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الشريعة العتيقة لم تنزل بواسطة
الملائكة بل أنزلت من الله مباشرة فان معنى الملاك الرسول وهو يدل على
الخدمة لا على السيادة كقوله في مز ١٠٢: ٢٠ « باركوا الرب يا جميع ملائكته
يا خدامه » وقد ورد ان الشريعة العتيقة سلمت من الله ففي خر ٢٠: ١ « تكلم
الرب بجميع هذا الكلام » وقيل بعده « انا الرب الهك » وكثيراً ما تكررت
هذه الطريقة من الكلام في سفر الخروج وما يليه من اسفار الشريعة . فالشريعة
اذن أنزلت من الله مباشرة

٢ وايضاً ورد في يو ١: ١٧ ان « الشريعة اعطيت بموسى » وموسى تلقى
الشريعة من الله مباشرة ففي خر ٣٣: ١١ « وكان يكلم الرب موسى وجهاً الى
وجه كما يكلم المرء صاحبه » فالشريعة اذن انزلت من الله مباشرة

٣ وايضاً ان من الشريعة خاص بالملك كما مر في مب ١٠ ف ٣ والله وحده
هو ملك خلاص النفوس واما الملائكة فانهم ارواح خادمة كما في عبر ١: ١٤
فلم يكن ينبغي اذن انزال الشريعة العتيقة بواسطة الملائكة لان الغرض منها
خلاص النفوس

لكن يعارض ذلك قول الرسول في غلا ٣ : ١٩ « ان الناموس اعطي
بالملائكة على يد وسيط » وقول اسطفانوس في اع ٧ : ٥٣ « تلمثم الناموس
بترتيب الملائكة »

والجواب ان يقال ان الشريعة العتيقة انزلت من الله بواسطة الملائكة .
وما عدا الوجه العام الذي اورده ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية بـ
وهو ان الالهيات يجب تبليغها الى الناس بواسطة الملائكة . يوجد وجه خاص
لوجوب كون الشريعة العتيقة أنزلت بواسطة الملائكة فقد تقدم في الفصاين
الآتين ان الشريعة العتيقة لم تكن كاملة ولكنها كانت مؤهبة لخلاص الناس
الكامل الذي كان مستقبل الحصول بالمسيح . ونحن نجد في جميع الساطات
والصنائع المنتظمة ان الرئيس يعمل بنفسه العمل الأتم والكامل واما ما يوهب
للكمال الاخير فيفعله بواسطة خدامه كما ان باي السفينة يركب اجزاء ما بنفسه
لكنه يهيئ المادة بواسطة الصانع العاملين تحت يده ولهذا كان من الملائم ان تسلم
شريعة العهد الجديد الكاملة من الله المتأنس مباشرة وتسلم الشريعة العتيقة الى
الناس بواسطة خدامه وهم الملائكة . وبهذا الاعتبار ثبت الرسول في بدء رسالته
الى العبرانيين مزية الشريعة الجديدة على العتيقة لان الله في العهد الجديد « كلمنا
في ابنه » وفي العهد العتيق « كان الكلام بواسطة الملائكة »

اذن اجيب على الاول بقول غريغوريوس في اول اديياته « ان الملاك الذي
يقال انه تجلى لموسى تارة يدعى ملاكاً وتارة يدعى رباً فيدعى ملاكاً لانه كان
يخدم بكلامه في الخارج ويدعى رباً لانه كان يولي قوة الكلام وهو مترئس
في الداخل » ومن ذلك ينتج ايضاً ان الملاك كان يتكلم نيابة عن الرب

وعلى الثاني بما قاله اوغسطينوس في تفسيره سفر التكوين ك ١٢ وهو « قيل
في سفر الخروج كلم الرب موسى وجهاً الى وجه ثم قيل بمذالك ارني مجدك :

فهو اذن كان يشعر بما كان يراه ويتوق الى ما لم يكن يراه «فهو اذن لم يكن يرى ذات الله فلم يكن يتنقن منه مباشرة» . واما قول الكتاب كان يكلمه وجهاً الى وجه فافنا جرى فيه على حسب تصور الشعب الذي كان يعتقد ان موسى كان يكلم الله وجهاً الى وجه مع انه انما كان الله يكلمه ويتجلى له بواسطة الخليقة الخاضعة له اي بواسطة الملاك والتمام . او ان يكون المراد بالمواجهة مشاهدة عقلية سامية مقرونة بالدالة ادون من رؤية الذات الالهية

وعلى الثالث بان ما يختص بنفس الملك هو وضع الشريعة بسلطانه الا انه ربما عهد باذاعتها بعد وضعها الى غيره وكذا الله فانه وضع الشريعة بسلطانه لكنه عهد باذاعتها الى الملائكة

الفصل الرابع

في ان الشريعة العتيقة هل وجب انزالها لشعب اليهود وحده

يتخلى الى الرابع بان يقال : يظهر انه لم يجب انزال الشريعة العتيقة على شعب اليهود وحده فان الشريعة العتيقة كانت موهبة للخلاص الذي كان مستقبل الحصول بالمسيح كما ورد في الفصلين الآنفين . وذلك الخلاص لم يكن مستقبل الحصول لليهود فقط بل لجميع الامم كقوله في اش ٤٩: ٦ «قليل» ان تكون لي عبداً لتقيم اسباط يعقوب وترد بقايا اسرائيل . اني قد جعلتك نوراً للامم لتكون خلاصي الى اقاصي الارض» فقد وجب اذن ان تنزل الشريعة العتيقة لجميع الامم وليس لشعب واحد فقط

٢ وايضاً قيل في اع ١٠ «ان الله لا يحابي الوجوه ولكن في كل امة من انقاه وعمل البر فانه يكون مقبولاً عنده» فلم يجب اذن ان يفتح سبيل الخلاص لشعب واحد دون سائر الشعوب

٣ وايضاً ان الشريعة انزلت بواسطة الملائكة كما تقدم في الفصل الآنف .

والله لم يخصص خدام الملائكة باليهود فقط بل بذلها دائماً لجميع الامم ففي سي ١٧ : ١٤ « لكل امة اقام رئيساً » وهو ايضاً يهود على جميع الامم بالخيرات الزمنية التي لا يهتم بها بقدر اهتمامه بالخيرات الروحية . فاذاً قد وجب ايضاً ان ينزل الشريعة لجميع الشعوب

لكن يعارض ذلك قوله في رو ٣ : ١ - ٢ « فما فضل اليهودي اذن . . انه جزيل على كل وجه اولاً لانهم اوثمنوا على اقوال الله » وفي مز ١٤٧ : ٢٠ « لم يصنع هكذا الى امة من الامم ولم يعرفهم احكامه »

والجواب ان يقال ان اثار شعب اليهود على سائر الشعوب بانزال الشريعة له دونهم قد يمكن تعليقه بمنح سائر الشعوب الى الوثنية واقامة شعب اليهود وحده على عبادة الاله الواحد فلم تكن سائر الشعوب تستحق ان تلتقى الشريعة لتلا محطى القدس للكلاب . الا ان هذا التعليل لا يظهر وجيهاً لان ذلك الشعب ايضاً قد جنح الى الوثنية بعد ازالة الشريعة وهذا اقبح كقوله في خر ٣٢ وعاموش ٥ « هل قربتم لي ذبائح وتقادم اربعين سنة في البرية يا آل اسرائيل بل حملتم خيمة مولاك الهكم وتماثيل اصنامكم كوكب الحكم التي صنعتوها لكم » وقد قيل صريحاً في تث ٩ : ٦ « اعلم انه ليس لاجل برك اعطاك الرب الهك هذه الارض لتملكها لانك شعب قاسي الرقاب » لكن ورد سبب ذلك في قوله قبله « لكي يفهم الرب بالقول الذي اقسم عليه لابائك ابراهيم واسحق ويعقوب » اما كونه قد وعدهم ذلك فقد صرح به الرسول بقوله في غلا ٣ : ١٦ « قد قيلت المواعد لابراهيم ولنسله ولا يقول للانسان يعني كثيرين بل ولنسلك يعني واحداً وهو المسيح » فانه اذن انما جاد على ذلك الشعب بالشريعة وبعارف اخرى خاصة بسبب وعدهم لا بائهم ان المسيح يولد منهم فقد كان ينبغي ان يكون ذلك الشعب الذي يولد منه المسيح مقدساً على نحو خاص كقوله في اح ٢ : ١٩

« كونوا قديسين لانني انا قدوس » ولم يكن ايضا هذا الوعد لابراهيم بولادة المسيح من نسله لاستحقاق من قبله بل لانتخاب ودعوة مجّانة وعليه قوله في اش ٢٠: ٤١ « من انهض الصديق من المشرق ودعاه لاتباعه » فقد تبين اذن من ذلك انه بمجرد انتخاب مجّان حصل الوعد للآباء وتلقى نسلهم الشريعة كقوله في تث ١٠: ٤ « سمعتم كلامه من وسط النار لانه احب آباءكم واصطفى نسلهم من بعدهم » — فان قيل ايضا لماذا اثر هذا الشعب على سواء بولادة المسيح منه اجيب بقول اوغسطينوس في كلامه على يوحنا ٢٦ « اذا لم تشأ ان تخطئ فلا تتبع الحكم في سبب جذبه هذا دون ذاك »

اذا اجيب على الاول بانه وان كان الخلاص المستقبل الحصول بالمسيح معداً للجميع الاسم فمع ذلك كان لا بد ان يولد المسيح من شعب واحد ففضل لذلك بمزايا على سواء كقوله في رو ٩ « الذين (يعني اليهود) لهم التبني والعهد والاشترع ولهم الآباء ومنهم المسيح بحسب الجسد »

وعلى الثالث بان محل المحابة في ما يحق ابلأوه اما ما يؤلى مجّاناً فلا محل فيه للمحابة فان من يجود بشيء يملكه على واحد دون آخر ليس بمجّاب الا انه لو كان موكلاً بالمنافع العامة ولم يعدل في توزيعها على حسب استحقاق الاشخاص لكان محايياً والله يؤلى الآلاء الخلاصية للجنس البشري بمجرد نعمته فلو اثر بها بعضاً على بعض لم يكن محايياً وعليه قول اوغسطينوس في كتاب انتخاب القديسين ب ٨ « كل الذين يعلمهم الله فانه يعلمهم برحمته والذين لا يعلمهم فانه بقضائه لا يعلمهم » فان هذا نتيجة القضاء على الجنس البشري من اجل جريرة الاب الاول

وعلى الثالث بان الانسان يُحرّم بذنبه آلاء النعمة لكنه لا يُحرّم الآلاء الطبيعية ومن جملته اخدم الملائكة التي يقتضيها نظام الطبائع اي ان تدبر السافلات

بالتوسطات ومنها الامدادات الجسمانية التي لا يوليهها الله للناس فقط بل للبهائم
ايضاً كقوله في مز ٣٥ : ٧ « انت تخلص البشر والبهائم يا رب »

الفصل الخامس

في ان الشريعة العتيقة هل كانت ملزمة لجميع الناس
يُخطئ الى الخامس بان يقال : يظهر ان الشريعة العتيقة كانت ملزمة لجميع
الناس لان كل من يخضع للملك يجب ان يخضع لشريعته . والشريعة العتيقة
منزلة من الله الذي هو « ملك الارض كلها » كما في مز ٤٦ : ٨ فالشريعة اذن
كانت ملزمة لجميع سكان الارض

٢ وايضاً لم يكن الخلاص ممكناً لليهود الا بحفظ الشريعة العتيقة ففي تث
٢٦ : ٢٦ « ملعون من لا يقيم كلمات هذه الشريعة ويعمل بها » فلو امكن
لسائر الناس ان يخلصوا من دون ان يحفظوا الشريعة العتيقة لكان اليهود اشقى
الناس

٣ وايضاً ان الوثنيين كان يُسمح لهم باستعمال الشعائر اليهودية وحفظ الناموس
ففي خر ١٢ : ٤٨ « اذا نزل بكم غريب واراد ان يصنع فصصاً للرب فليختن
كل ذكر له ثم يتقدم فيصنعه ويصير كالصريح في الارض » فلو كان ممكناً
للغرباء ان يخلصوا من دون حفظ الناموس لما كان في السماح لهم بحفظه بامر
الله فائدة

لكن يعارض ذلك قول ديوئيسوس في مراتب السلطة السماوية ب ٩ ان
كثيراً من الوثنيين رجعوا الى الله بواسطة الملائكة . ومن الثابت ان الوثنيين
لم يكونوا يحفظون الشريعة . فكان اذن ممكناً لبعض الناس ان يخلصوا من دون
ان يحفظوا الشريعة

والجواب ان يقال ان الشريعة العتيقة كانت موضحة لرسوم الطبيعة ومشتقة

على رسوم أخرى خصوصية زائدة عليها فما كان فيها من شريعة الطبيعة كان يلزم الجميع حفظه لا لأنه من الشريعة العتيقة بل لأنه من الشريعة الطبيعية وما كان فيها زائداً على ذلك لم يكن يلزم حفظه إلا شعب اليهود فقط . وتحقيق ذلك ان الشريعة العتيقة أنزلت لشعب اليهود ليكون لهم بها مزية من القداسة اجلالاً للمسيح الذي كان مزعماً ان يولد من ذلك الشعب كما تقدم في الفصل الآنف . وما يرسم لتقديس بعض الناس على وجه مخصوص فلا يكلفه سواهم كالاكليرس المتقدين الخدمة الالهية فانهم يكلفون ما لا يكلف العلمانيون وكالرهبان فان طريقتهم توجب عليهم من الاعمال الكمال ما لا يوجب على اهل العالم . وهكذا ذلك الشعب فانه كان يسام تكاليف مخصوصة لم يكن يسامها سواه من الشعوب وعليه قوله في تث ١٨ : ١٣ « كن كاملاً وبغير دنس مع الرب الهك » ولهذا كانوا يعملون ايضاً نوعاً من الاعتراف كقوله في تث ٣ : ٢٦ اعترف اليوم للرب

اذا اجيب على الاول بان جميع الخاضعين للملك يكلفون حفظ شريعته التي يفرضها على الجميع بالاجمال واما اذا فرض بعض رسوم على خدامه الاختصاص فلا يكلف سواهم حفظها

وعلى الثاني بان الانسان كلما ازداد اتصالاً بالله كان افضل حالاً ولهذا كان شعب اليهود يفوق سائر الشعوب قدراً على حسب ازدياد تمسكه بعبادة الله وعليه قوله في تث ٤ : ٨ « اية امة اخرى بلغت من الشرف ان يكون لها شعائر واحكام عادلة وشريعة عامة » وبهذا الاعتبار ايضاً كان الاكليرس افضل من العلمانيين والرهبان افضل من اهل العالم

وعلى الثالث بان حصول الخلاص للوثنيين كان بحفظ احكام الناموس اكل وأوثق منه بحفظ الشريعة الطبيعية وحدها ولهذا كان يسام لهم برعايتها

وذلك كما يترقى اليوم العلمانيون الى الطريقة الاكليرسية واهل العالم الى الطريقة
الرهبانية وان كان الخلاص ممكناً لهم بدون ذلك
الفصل السادس

في ان الشريعة العتيقة هل كان ينبغي انزالها في زمان موسى الذي انزلت فيه
يُخطئ الى السادس بان يقال : يظهر ان الشريعة العتيقة لم يكن ينبغي انزالها
في زمان موسى الذي أنزلت فيه لانها كانت موهبة للخلاص الذي كان مستقبل
الحصول بالمسيح كما مر في ف ٢ و ٣ . والانسان غدا على اثر الخطيئة محتاجاً
في خلاصه الى هذا الدواء . فكان ينبغي اذن انزال الشريعة العتيقة على اثر
الخطيئة

٢ وايضاً ان الشريعة العتيقة أنزلت لتفديس الذين كان المسيح مزعماً ان
يولد منهم . والوعد بالنسل الذي هو المسيح حصل اولاً لابراهيم كما في تك
١٢ : ٧ . فكان ينبغي اذن انزال الشريعة حالاً في زمان ابراهيم
٣ وايضاً كما ان المسيح لم يولد من احد من أنسال نوح الا من نسل ابراهيم الذي
حصل له الوعد كذلك لم يولد من احد من ابناء ابراهيم الا من نسل داود الذي
تجدد له الوعد كقوله في ٢ ملوك ٢٣ : ١ « قال الرجل الذي وُعد بالمسيح اله
يعقوب » فكان ينبغي اذن انزال الشريعة العتيقة بعد داود كما انزلت بعد ابراهيم
لكن يعارض ذلك قول الرسول في غلا ٣ : ١٩ « انما وُضعت الشريعة
بسبب المعصية الى ان يأتي النسل الذي جعل له الوعد ورثت بالملائكة على
يد وسيط » اي أنزلت بترتيب كما قال الشارح . فكان اذن من الملائم انزال
الشريعة العتيقة في ذلك الزمان الذي اقتضاه الترتيب

والجواب ان يقال ان انزال الشريعة العتيقة في زمان موسى كان في غاية
المطابقة للصواب . ويمكن تحقيق ذلك من وجهين باعتبار ان كل شريعة

تُفَرِّضُ عَلَى فَرِيْقَتَيْنِ مِنَ النَّاسِ فَانْهَافُ تَفَرِّضُ عَلَى الْمُتَصَلِّينَ وَالْمُسْتَكَبِرِينَ بِنَفْسِهِمْ
لِتُرَوِّضَهُمْ وَتَكْبَحَ مِنْ أَعْنَتِهِمْ وَتَفَرِّضُ عَلَى الْآخِيَارِ لِيَتَفَقَّهُوا بِهَا فَيَسْتَعِينُوا بِذَلِكَ
عَلَى إِدْرَاكِ مَقَاصِدِهِمْ فَكَانَ يَنْبَغِي إِذْ أَنْزَلَ الشَّرِيعَةَ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ خَفَضَ مِنْ
كِبَرِيَاءِ النَّاسِ فَإِنَّ الْإِنْسَانَ كَانَ يَسْتَكَبِرُ بِأَمْرَيْنِ بِالْعِلْمِ وَبِالْقُوَّةِ أَمَّا بِالْعِلْمِ فَلِظَنِّهِ أَنَّ
الْعَقْلَ الطَّبِيعِيَّ يَكْفِي لِلنَّجَاةِ وَلِذَلِكَ نَخَفَضَ كِبَرِيَاءَهُ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ تُرِكَ لِإِدَارَةِ
عَقْلِهِ دُونَ أَنْ يُبَدَّ بِالشَّرِيعَةِ الْمَدُونَةِ فَثَبَّأَ لَهُ بِالتَّجَرُّبَةِ أَنْ يَدْرِكَ قُصُورَ الْعَقْلِ بِمَا
كَانَ أَزْمَانُ إِبْرَاهِيمَ مِنْ سَقُوطِ النَّاسِ فِي مَهَاوِي الْوُثْنَةِ وَإِنْهُمَا كُفَّهِمْ فِي أَقْبَجِ
الرِّذَائِلِ فُرُوْغِي عَلَى أَثَرِ ذَلِكَ مِنَ الضَّرُورِيِّ أَنْزَلَ الشَّرِيعَةَ الْمَدُونَةَ عِلَاجًا لِدَاءِ
الْجَهْلِ الْبَشَرِيِّ لِأَنَّهُ «بِالشَّرِيعَةِ تُعْرَفُ الْخَطِيئَةُ» كَمَا قَالَ الرَّسُولُ فِي رُو ٢٠: ٣ عَلَى
أَنَّ الْإِنْسَانَ بَعْدَ أَنْ تَأَدَّبَ بِالشَّرِيعَةِ انْخَفَضَ اسْتِكْبَارُهُ بِقُوَّتِهِ وَظَهَرَ لَهُ ضَعْفُ مَنَّتِهِ إِذْ لَمْ
يَكُنْ قَادِرًا أَنْ يَتَمَمَّ مَا كَانَ يَعْرِفُهُ وَعَلَيْهِ قَوْلُ الرَّسُولِ فِي رُو ٨: ٣٠ — ٤ «مَا لَمْ يَسْتَطِعْهُ
النَّامُوسُ وَضَعْفَ عَنْهُ بِسَبَبِ الْجَسَدِ أَنْجَزَهُ اللَّهُ إِذْ أَرْسَلَ ابْنَهُ ٠٠٠ لِيَتَمَبَّرَ النَّامُوسَ فِينَا»
وَأَمَّا الْآخِيَارُ فَالْشَّرِيعَةُ أَنْزَلَتْ مَدَدًا لَهُمْ وَهَذَا إِنَّمَا كَانَ ضَرْورِيًّا لِلشَّعْبِ عَلَى وَجْهِ
إِخْصَافِهِمْ حِينَ أَخَذَ الظَّلَامُ يَغْشَى الشَّرِيعَةَ الطَّبِيعِيَّةَ بِسَبَبِ وَفَرَةِ الْخَطَايَا غَيْرَ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ
بَدًّا مِنْ إِيْلَائِهِمْ هَذَا الْمَدَدَ يَنْجُو مِنَ التَّرْتِيبِ حَتَّى يَتَأَدَّوْا بِغَيْرِ الْكَامِلِ إِلَى الْكَامِلِ
وَلِهَذَا وَجِبَ أَنْزَالَ الشَّرِيعَةَ الْعَتِيقَةَ مُتَوَسِّطَةً بَيْنَ شَّرِيعَةِ الطَّبِيعَةِ وَشَّرِيعَةِ النُّعْمَةِ
إِذَا أُجِيبَ عَلَى الْأَوَّلِ بِأَنَّهُ لَمْ يَكُنْ مُلَاقِمًا أَنْزَالَ الشَّرِيعَةَ الْعَتِيقَةَ عَلَى أَثَرِ
خَطِيئَةِ الْإِنْسَانِ الْأَوَّلِ ٠ أَوَّلًا لِأَنَّ الْإِنْسَانَ لَاعْتِمَادِهِ عَلَى عَقْلِهِ لَمْ يَكُنْ يَرَى مِنْ
نَفْسِهِ حَاجَةَ إِلَيْهَا ٠ وَثَانِيًا لِأَنَّ أَصُولَ الشَّرِيعَةِ الطَّبِيعِيَّةِ لَمْ يَكُنْ قَدْ غَشِيَهَا الظَّلَامُ
حِينَئِذٍ بِإِعْتِيَادِ الْخَطَا

وَعَلَى الثَّانِي بِأَنَّهُ لَا يَنْبَغِي أَنْ تُسَنَّ الشَّرِيعَةُ إِلَّا لِلْجُمْهُورِ لِأَنَّهَا فُرِضَتْ عَلَى كُلِّ
مَرَّةٍ فِي مَب ٩٤ ف ١ وَلِذَلِكَ سَنَّ اللَّهُ لِلنَّاسِ فِي عَهْدِ إِبْرَاهِيمَ بَعْضَ رِسْمٍ

اهلية تشبه ان تكون منزلية ولكن بعد ان تكثر نسله حتى صار شعباً وخلصوا من ربة الرق لاق ان تُسن لهم شريعة فان الارقاء ليسوا من الشعب او المدينة التي تليق بها الشريعة كما قال الفيلسوف في السياسة ك ٣ وعلى الثالث بانه لما كان ينبغي انزال الشريعة لشعب لم تحصل الشريعة لاولئك الذين وُلد المسيح منهم فقط بل لجميع الشعب الموسوم بسحة الختان الذي هو علامة الوعد الذي وُعد ابراهيم وآمن به كما قال الرسول في روم ١١: ٤ ولهذا وجب ان تُسن الشريعة قبل داود ايضاً لهذا الشعب الذي كان قد تم اجتماعه وتأليفه

المبحث التاسع والتسعون

في رسوم الشريعة العتيقة — وفيه ستة فصول

ثم ينبغي النظر في رسوم الشريعة العتيقة واولاً في تمايزها وثانياً في كل جنس منها على حiale — اما الاول فالبحث فيه يدور على ست مسائل — ١ في ان الشريعة العتيقة هل تشمل على رسوم متعددة او على رسم واحد فقط — ٢ هل تشمل على رسوم ادبية — ٣ هل تشمل ما عدا الرسوم الادبية على رسوم طبقية — ٤ هل تشمل ما عدا ذلك على رسوم قضائية — ٥ هل تشمل على رسوم اخرى غير هذه الانواع الثلاثة — ٦ في ما كان من طريقة سوفها الناس الى رعاية الرسوم المتقدمة

الفصل الاول

في ان الشريعة العتيقة هل تشمل على رسم واحد فقط

يُخطى الى الاول بان يقال: يظهر ان الشريعة العتيقة لا تشمل الا على رسم واحد لان الشريعة ليست الا رسماً كما مرّ في مب ٩٠ ف ٢٠ والشريعة العتيقة واحدة ٠ فهي اذن لا تشمل الا على رسم واحد ٢ وايضاً قال الرسول في روم ٩: ١٣ «اذا كان ثم وصية اخرى فهي مضمونة

في هذه الكلمة أن احب قريبك كنفسك » وهذه وصية واحدة . فالشريعة العتيقة اذن لا تشمل الا على وصية واحدة

٣ وايضاً قيل في متى ١٢ : ٧ « كل ما تريدون ان يفعل الناس بكم فافعلوه انتم بهم فان هذا هو الناموس والانبياء » فاذا ليس في الشريعة العتيقة الا رسم واحد

لكن يعارض ذلك قول الرسول في افسس ٢ : ١٥ « أبطل ناموس الوصايا باحكامه » وكلامه على الشريعة العتيقة كما يظهر من قول المشرح هناك . فالشريعة العتيقة اذن تشمل على وصايا متعددة

والجواب ان يقال ان رسم الشريعة لما كان ملزماً كان يتعلق بما يجب فعله . ووجوب فعل شيء انما ينشأ عن ضرورة غاية ما فيتبين من ذلك ان من حقيقة الرسم ان يكون له نسبة الى الغاية اي من حيث انه انما يرسم ما هو ضروري او مفيد للغاية . وقد يعرض ان تكون اشياء متعددة ضرورية او مفيدة لغاية واحدة وبهذا الاعتبار يجوز ان يرسم لأمور مختلفة رسوم متعددة من حيث ان لها غاية واحدة . فينبغي اذن ان يقال ان جميع رسوم الشريعة العتيقة واحدة باعتبار وحدة الغاية ومتعددة باعتبار تعدد الاشياء المسوقة الى الغاية

اذ اوجب على الاول بان الشريعة العتيقة يقال لها واحدة باعتبار نسبتها الى غاية واحدة ولكنها تشمل على رسوم مختلفة باعتبار تمايز الاشياء المسوقة الى الغاية كما ان صناعة البناء واحدة باعتبار وحدة الغاية لان الغرض منها بناء البيت ولكنها تشمل على رسوم مختلفة باختلاف الافعال المسوقة الى ذلك

وعلى الثاني بان غاية الوصية المحبة كما قال الرسول في التيمو ١ : ٥ اذ المقصود من كل شريعة القاء المودة بين الناس او بين الانسان والله ولهذا كانت الشريعة كلها تتم بوصية احب قريبك كنفسك باعتبار كونها غاية جميع الوصايا فان

محبة القريب تدرج فيها محبة الله متى أُحِبَّ القريب لأجل الله ولهذا جعل الرسول هذه الوصية بمقام الوصيتين المتعلقةتين بمحبة الله ومحبة القريب اللتين قال فيهما الرب في متى ١٢ : ٤٠ « بهاتين الوصيتين يتعلق الناموس كله والانبياء » وعلى الثالث بان ما يحبه الانسان لأجل غيره متفرع على ما يحبه لأجل نفسه كما قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ١٠ ب ٨ اي متى كانت نسبة الانسان الى غيره كنسبته الى نفسه ولهذا كان قوله « كل ما تريدون ان يفعل الناس بكم فافعلوه انتم بهم » تصريحاً بضابط محبة القريب المدرج ضمناً في قوله « احب قريبك كنفسك » فيكون ذلك تفسيراً لهذه الوصية

الفصل الثاني

في ان الشريعة العتيقة هل تشتمل على رسوم اديية يُنحط إلى الثاني بان يقال : يظهر ان الشريعة العتيقة لا تشتمل على رسوم اديية لان الشريعة العتيقة ممايزة للشريعة الطبيعية كما مر في مب ٩١ ف ٤ ومب ٩٨ ف ٥ . و مرجع الرسوم الادبية الى الشريعة الطبيعية . فهي اذن لا ترجع الى الشريعة العتيقة

٢ وايضاً انما وجبت مساعدة الشريعة الالهية للانسان بحيث يعجز العقل الانساني كما في امور الايمان المجاوزة حد العقل . وعقل الانسان كفاً للرسوم الادبية في ما يظهر . فهي اذن ليست الى الشريعة العتيقة التي هي الشريعة الالهية ٣ وايضاً ان الشريعة العتيقة يقال لها حرف قاتل كما في ٢ كور ٣ : ٦ . والرسوم الادبية لا تقتل بل تحيي كقوله في مز ١١٨ : ٩٣ « لا انسئ الى الابد عدالاتك لانك بها احييتني » فليست الرسوم الادبية اذن الى الشريعة العتيقة لكن يعارض ذلك قوله في مي ١٧ : ٩ « زاعم العلم وارثهم شريعة الحياة » والعلم والتهذيب يرجع الى الاخلاق فقد كتب الشارح على قوله في عبر ١١ : ١٢

كل تهذيب الخ ما نصه « التهايب هو ترويض الاخلاق بالامور الصعاب »
 فقد كانت اذن الشريعة المنزلة من الله مشتملة على رسوم اديية
 والجواب ان يقال ان الشريعة العتيقة كانت مشتملة على رسوم اديية كما
 يظهر من قوله في خر ٢٠ « لا تقتل : لا تسرق » وهذا ما يقتضيه الصواب فكما
 ان المقصود الاول من الشريعة الانسانية ايقاع الصداقة بين الناس كذلك المقصود
 الاول من الشريعة الالهية جعل الانسان صديقاً لله . ولان المشابهة هي الباعث
 على المحبة كقوله في سي ١٣ : ١٩ « كل حيوان يحب نظيره » تمتنع صداقة
 الانسان لله الذي هو في غاية الصلاح ما لم يصير الناس صلحاء وعليه قوله في احبار
 ١٩ : ٢٠ « كونوا قديسين لاني انا قدوس » وصلاح الانسان قائم بالفضيلة
 التي « تجعل صاحبها صالحاً » كما قال ارسطو في كتاب الاخلاق ٢ ب ٦ ولهذا
 وجب ان يجعل في الشريعة العتيقة رسوم تتعلق بافعال الفضائل وهذه هي رسوم
 الناموس الادبية

اذ احيب على الاول بان الشريعة العتيقة ليست ممييزة للشريعة الطبيعية
 بمعنى انها اجنبية عنها بالاطلاق بل بمعنى انها منضممة زيادة عليها فكما ان
 النعمة تقتضي تقديم وجود الطبيعة كذلك الشريعة الالهية تقتضي تقديم وجود
 الشريعة الطبيعية

وعلى الثاني بانه قد كان لائتماً بالشريعة الالهية ان تسعف الانسان ليس في
 ما يتعذر على العقل فقط بل في ما قد يعرض ان يخطئ فيه ايضاً . ولم يكن
 ممكناً ان يخطئ عقل الانسان بالاجمال في رسوم الناموس الطبيعي الادبية العامة
 جداً ولكنه بسبب اعتياده ارتكاب الخطايا كان يغشى عقله ظلام في الافعال
 الجزئية واما سائر الرسوم الادبية التي هي بمنزلة لوازم لمبادئ الناموس الطبيعي
 العامة فقد كانت مزلة لعقول كثير من الناس حتى كانت تعتقد جواز ما هو

في نفسه قبيحٌ فوجب من ثمه ان تمدَّ الشريعة الالهية الانسان بما يدفع هذين الوجهين من النقصان كما انا في العقائد الایمانية ايضاً لسنا نكلّف ان نعتقد ما يتعذر ادراكه بالعقل فقط كتثليث الله بل ما يمكن ادراكه بالعقل المستقيم ايضاً كتوحيد الله دفعاً لخطأ العقل الانساني الذي كان يحدث لكثير من الناس وعلى الثالث بان حرف الشريعة في الرسوم الادبية يقال انه يقتل اي يجعل سبيلاً الى القتل من حيث انها تأمر بما هو خير دون ان تسعف بايلاء النعمة على فعله كما قرّر ذلك اوغسطينوس في كتاب الروح والحرف ب: ١ .

الفصل الثالث

في ان الشريعة العتيقة هل تشتمل ما عدا الرسوم الادبية على رسوم طقسية يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الشريعة العتيقة لا تشتمل ما عدا الرسوم الادبية على رسوم طقسية فان كل شريعة تُسنُّ للناس من شأنها ان تسوس الافعال الانسانية . والافعال الانسانية يقال لها ادبية كما مرّ في مب ١ ف ٣ . فيظهر من ثمه ان الشريعة المسنونة للناس لا ينبغي ان تشتمل الا على رسوم ادبية

٢ وايضاً ان الرسوم التي يقال لها طقسية يظهر انها ترجع الى العبادة الالهية . والعبادة الالهية هي فعل فضيلة الديانة التي « تدعو الى عبادة الطبع الالهي وتكرمه بالشعائر الظاهرة » كما قال توليوس في خطابه ك ٢ في الاستنباط . ولان الرسوم الادبية تتعلق بافعال الفضائل كما مرّ في الفصل الآنف يظهر انه لا ينبغي جعل الرسوم الطقسية مميّزة للرسوم الادبية

٣ وايضاً يظهر ان الرسوم الطقسية هي التي تدل على شيء بطريق الرمز . وأولي ما تكون الدلالة عند الناس بالانفاظ كما قال اوغسطينوس في التعليم المسيحي ك ٢ ب ٣ و ٤ . فلم يكن اذن حاجة الى ان يجعل في الشريعة رسوم

طقسية تتعلق ببعض الافعال الرمزية

لكن يعارض ذلك قوله في تث ١٣ : ٤ « كتب الكلمات المشرقة على لوحين من حجر وامرني في ذلك الوقت بان اعلّمكم طقوساً واحكاماً تعملون بها » ووصايا الناموس العشر اديّة . فهناك اذن مساعد الرسوم الادبية رسوم آخر طقسية

والجواب ان يقال ان المقصود بالذات من الشريعة الالهية سوق الناس الى الله ومن الشريعة الانسانية سوق الناس بعضهم الى بعض كما مرّ في الفصل الآنف ومن ثمّ لم تُعنّ الشرائع الانسانية بشيء يتعلق بالعبادة الالهية الا بالنسبة الى مصلحة الناس العامة ولهذا اختلفت ايضاً كثيراً بما يتعلق بالامور الالهية على حسب ما كان يظهر لها ملائماً لتهديب اخلاق الناس كما هو واضح في شعائر الوثنيين . واما الشريعة الالهية فبعكس ذلك قد عنيّت بسوق الناس بعضهم الى بعض على حسب ما كان ملائماً لسوقهم الى الله الذي هو المقصود منها بالذات . وليس يساق الانسان الى الله بافعال العقل الباطنة التي هي الايمان والرجاء والمحبة فقط بل بافعال خارجة ايضاً يعلن بها الانسان عبوديته لله وهي ترجع الى عبادة الله . وهذه العبادة يقال لها (في اللاتينية) *Coeremonia* (اي شعائر او طقوس) وهو لفظ مركب من *Munia* اي عطايا ومن *Coereris* وهي الهة الخنطة وذلك أن التقادم لله كانت تقدم له اولاً من الخنطة او ان هذا اللفظ جعل عند اللاتين دالاً على العبادة الالهية اخذاً له من اسم قريبة قريبة من رومية يقال لها *Coere* لانه لما استولى الجلالقة على رومية حمل الرومانيون الى هناك اقداسهم وحفظوها بقاية الاجلال ولهذا يقال بالخصوص لتلك الرسوم التي ترجع في الشريعة الى عبادة الله طقسية اذا اجيب على الاول بان الافعال الانسانية تناول العبادة الالهية ايضاً

ولهذا كانت الشريعة العتيقة المسنونة للناس تشتمل ايضاً على رسوم تتعلق بهذه الافعال

وعلى الثاني بان رسوم الشريعة الطبيعية عامة تحتاج الى تخصيص كما مر في مب ٤ ٩ ف ٤ وهذا التخصيص يحصل بالشريعة الانسانية والشريعة الالهية . وكما ان اتخصيصات التي تحصل بالشريعة الانسانية لا تجعل الى الشريعة الطبيعية بل الى الشريعة المدونة كذلك اتخصيصات التي تحصل بالشريعة الالهية تجعل ممايزة للرسوم الادبية التي ترجع الى الشريعة الطبيعية . اذا نقرر ذلك كانت عبادة الله التي هي فعل فضيلة من قبيل الرسوم الادبية واما تخصيص هذا الرسم اي ان يُعبد الله بقرايين مخصوصة وتقادم معينة فهو من قبيل الرسوم الطقسية . فتكون الرسوم الطقسية ممايزة للرسوم الادبية

وعلى الثالث بان الالهيات لا يمكن اعلانها للناس الا تحت اشباه محسوسة كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ١ . والاشباه متى لم يقتصر على التعبير عنها باللفظ فقط بل مثلت للحس ايضاً كانت اشد تأثيراً في النفس ولهذا لا نورد الالهيات في الكتاب تحت الاشباه المعبر عنها باللفظ فقط كما في الكلام المجازي بل تحت اشباه الامور التي تبدو للنظر ايضاً وهذا يرجع الى الرسوم الطقسية

الفصل الرابع

هل يوجد ايضاً ما عدا الرسوم الادبية والطقسية رسوم قضائية

يُغطى الى الرابع بان يقال : يظهر أن ليس في الشريعة العتيقة ما عدا الرسوم الادبية والطقسية رسوم قضائية فقد قال اوغسطينوس في رده على فوستوس لك ٦ ب ٢ وك ١٠ ب ٢ وك ١٩ ب ١٨ ان في الشريعة العتيقة « رسوماً لاسيرة ورسوماً للتعبير » ورسوم السيرة هي الرسوم الادبية ورسوم التعبير هي الرسوم

الطقسية . فإذا ليس يجب ان يجعل في الشريعة ما عدا هذين الجنتين من الرسوم رسوم اخرى قضائية

٢ وايضاً كتب الشارح على قوله في مز ١١٨ : ١٠٢ عن احكامك لم اعدل ما نصه « اي عن تلك الاحكام التي جعلتها نظاماً للسيرة » ونظام السيرة يرجع الى الرسوم الادبية . فإذا ليس ينبغي التفرقة بين الرسوم القضائية والرسوم الادبية

٣ وايضاً يظهر ان القضاء هو فعل العدالة كقوله في مز ٩٣ : ١٥ « الى ان يعود العدل الى القضاء » وفعل العدالة يرجع الى الرسوم الادبية كفعال سائر الفضائل . فالرسوم الادبية اذن تتضمن في نفسها الرسوم القضائية فلا ينبغي التفرقة بينهما

لكن يعارض ذلك قوله في تث ٦ : ١ « هذه هي الرسوم والطقوس والاحكام » والرسوم تطلق بالغلبة على الرسوم الادبية . فهناك اذن ما عدا الرسوم الادبية والطقسية رسوم قضائية ايضاً

والجواب ان يقال قد مر في الفصلين الاتيين ان من شأن الشريعة الالهية ان تسوق الناس بعضهم الى بعض وان تسوقهم الى الله . وكلا هذين يرجع بالاجمال الى مبادئ الشريعة الطبيعية التي ترجع اليها الرسوم الادبية لكن لا بد من تعيين كليهما بالشريعة الالهية او الانسانية لان المبادئ المعلومة بالفطرة عامة في النظريات وفي العمليات . فإذا كما ان تعيين الرسم العام المتعلق بالعبادة الالهية يحصل بالرسوم الطقسية كذلك تعيين الرسم العام المتعلق بالعدالة الواجبة رعايتها بين الناس يحصل بالرسوم القضائية . وعلى هذا يجب ان يجعل في الشريعة العتيقة ثلاثة انواع من الرسوم اي رسوم ادبية حاصلة عن مبادئ الشريعة الطبيعية ورسوم طقسية قائمة بتعيين طرق العبادة الالهية ورسوم قضائية قائمة بتعيين

طرق العدالة الواجبة رعايتها بين الناس ، ومن ثمة فالرسول بعد ان قال في رو٧:١٢ ان « الشريعة مقدسة » قال ان « الرصية عادلة ومقدسة وصالحة » فهي عادلة باعتبار الرسوم القضائية ومقدسة باعتبار الرسوم الطقسية اذ انما يقال مقدس لما هو مخصص بالله وصالحة باعتبار الرسوم الادبية

اذ اُجيب على الاول بان الرسوم الادبية والرسوم القضائية ترجع الى سياسة السيرة الانسانية فكل منهما يدخل تحت احد النوعين اللذين ذكرهما اغسطينوس اي تحت رسوم السيرة

وعلى الثاني بان المراد بالقضاء امضاء العدالة الذي يحصل بتوجيه العقل الى بعض الجزئيات على وجه معين فتكون الرسوم القضائية مشاركة من وجه للرسوم الادبية اي من حيث تبعث عن العقل ومن وجه للرسوم الطقسية اي من حيث هي تعيين لطرق الرسوم العامة ولذلك قد يراد بالاحكام الرسوم القضائية والادبية كقوله في تث ٥ : ١ « اسمع يا اسرائيل الطقوس والاحكام » وقد يراد بها الرسوم القضائية والطقسية كقوله في احبار ١٨ : ٤ « تصنعون احكامي وتحفظون رسومي » حيث اراد بالرسوم الادبية وبالاحكام الرسوم القضائية والطقسية

وعلى الثالث بان فعل العدالة يرجع بالجملة الى الرسوم الادبية اما تعيينه بالخصوص فالى الرسوم القضائية والطقسية

الفصل الخامس

في ان الشريعة العتيقة هل تشمل ما عدا الرسوم الادبية

والقضائية والطقسية على رسوم اخرى

ينطى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الشريعة العتيقة تشمل ما عدا الرسوم الادبية والقضائية والطقسية على رسوم اخرى فان الرسوم القضائية ترجع الى

فعل العدالة التي تكون بين انسان وانسان والرسوم الطقسية ترجع الى فعل الحياة التي بها يُعبدا الله . على انه يوجد من دون هاتين فضائل اخرى كثيرة كالمفة والشجاعة والسخاء وغيرها على ما مر في مب ٦٠ ف ٥٠ فاذا ما عدا الرسوم المتقدمة لا بد من وجود رسوم اخرى كثيرة في الشريعة العتيقة

٢ وايضاً في تث ١١ : ١ « أَحِبَّ الرَّبَّ الْمَلِكُ واحفظ رسومه وطقوسه واحكامه ووصاياہ » وقد مر في الفصل الآنف انه يراد بالرسوم عند اطلاقها الرسوم الادبية . فاذا ما عدا الرسوم الادبية والقضائية والطقسية لا تزال الشريعة العتيقة مشتملة على رسوم اخرى يقال لها وصايا

٣ وايضاً في تث ٦ : ١٧ « احفظ رسوم الرب الملك والشهادات والطقوس التي رسمتها لك » فاذا ما عدا جميع الرسوم المتقدمة لا تزال الشريعة تشتمل على الشهادات

٤ وايضاً في مز ١١٨ : ٩٣ « لا انسى الى الابد عدالاتك » اي شريعتك كما قال الشارح . فاذا ليست رسوم الشريعة العتيقة منحصرة في الرسوم الادبية والطقسية والقضائية بل نتناول العدالات ايضاً

لكن يعارض ذلك قوله في تث ٦ : ١ « هذه هي الرسوم والطقوس والاحكام التي امركم بها الرب الهكم » وقد وردت هذه في بدء الشريعة . فرسوم الناموس اذن منحصرة كلها في هذه

والجواب ان يقال ان الشريعة يرد فيها امور هي رسوم وامور يُقصد بها انفاذ الرسوم . فالرسوم تتعلق بما يجب فعله وانفاذها يُحمل عليه الانسان بامر من سلطة الامر ومنفعة الانفاذ القائمة بادراك خير نافع او لذبة او محمود او بالحرب مما يضاد ذلك من الشرور . اذا تقرر ذلك كان من الضرورة ان يرد في الشريعة العتيقة امور تدل على سلطة الله الامر كقوله في تث ٦ : ٤

« اسمع يا اسرائيل ان الرب الهك الله واحد » وفي تك ١ : ١ « في البدء خلق الله السماء والارض » وهذه يقال لها شهادات وامور هي ثواب لمن يرى الشريعة وعقاب لمن يتعداها كقوله في تث ٢٨ « اذا سمعت صوت الرب الرب الهك يملكك فوق جميع الامم الخ » وهذه يقال لها عدالات باعتبار ان الله يعاقب بعضاً او يثيب بعضاً على مقتضى العدالة . ثم ما يجب فعله لا يقع تحت الرسم الا باعتبار كونه واجباً بوجه من الوجوه والواجب على ضربين واجب عقلاً وواجب شرعاً على حد ما قسم الفيلسوف العدل الى قسمين ادبي وشرعي كما في كتاب الاخلاق ٥ ب ٧ . فالواجب الادبي ضربان فان العقل يوجب فعل شيء . اما لكونه ضرورياً يتعذر من دونه ترتيب الفضيلة او لكونه مفيداً لرعاية ترتيب الفضيلة من وجه افضل وبناء على ذلك فالشريعة قد تأمر ببعض الامور الادبية او تنهى عنها على انها واجبة بالحصر نحو لا تقتل لا تسرق وهذه يقال لها على وجه الخصوص رسوم . وقد تأمر باشياء او تنهى عنها لا على انها واجبة بالحصر بل على انها افضل وهذه يجوز ان يقال لها وصايا لما فيها من الحمل والاقناع كقوله في خر ٢٢ : ٢٦ « اذا استرھنت ثوب قريبك فقبل غروب الشمس رده اليه » واشباه ذلك وعليه قول ايرونيمس في شرح انجيل مرقس « ان في الرسوم العدل وفي الوصايا المحبة » واما الواجب الشرعي فمرجعه في الامور البشرية الى الرسوم القضائية وفي الامور الالهية الى الرسوم الطقسية على ان ما كان من قبيل العقاب او الثواب يجوز ان يقال له ايضاً شهادات من حيث يعلن به العدل الالهي على نحو ما . وجميع رسوم الشريعة يجوز ان يقال لها عدالات من حيث يراد بها انفاذ العدل الشرعي . ثم يجوز ان يجعل بين الرسوم والوصايا تفرقة اخرى بان يكون المراد بالرسوم ما امر به الله بنفسه دون واسطة وبالوصايا ما اوصى به بواسطة آخرين كما يظهر من دلالة اللفظ.

الوضعية. ومن ذلك كله يظهر ان جميع رسوم التاموس لا تعدوان تكون ادية او طقسية او قضائية وما سوى ذلك فليس رسوماً بل يقصد به رعاية الرسوم كما مرَّ

اذ اُجيب على الاول بان ليس من الفضائل ما يتضمن حقيقة الواجب سوى العدل وحده. ولهذا فالرسوم الادبية لما يقع عليها ايجاب الشريعة من حيث ترجع الى العدل الذي منه الديانة ايضاً كما قال توليوس في استنباط الخطابة ك ٢ ب ٣ ٥ وعلى هذا فالعدل الشرعي يمتنع ان يكون خارجاً عن الرسوم الطقسية والقضائية

اما سائر الاعتراضات فالجواب عليها يظهر مما تقدم

الفصل السادس

هل كان من الضرورة ان تبعث الشريعة العتقة على رعاية الرسوم بالوعد والوعيد الزميين يتخطى الى السادس بان يقال: يظهر انه لم يكن من الضرورة ان تبعث الشريعة العتقة على رعاية الرسوم بالوعد والوعيد الزميين فان غرض الشريعة الالهية ان تخضع الناس لله بالخوف والمحبة كقوله في تث ١٠: ١٢ «والان يا اسرائيل ما الذي يتطلبه منك الرب الهك الا ان تتقي الرب الهك وتسلك في طرقه وتحبه» وشهوة الزميات تصرف عن الله فقد قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٣٦ ان الشهوة هي سم المحبة. فيظهر اذن ان الوعد والوعيد الزميين منافيان لغرض الشارع. وهذا يجعل الشريعة مرفوضة كما يظهر من كلام الفيلسوف في السياسة ك ٢ ب ٦

٢ وايضاً فالشريعة الالهية هي اعلى من الشريعة الانسانية. وقد نجد في العلوم انه كلما كان العلم اعلى كانت الوسائل التي يستخدمها اعلى. ولما كانت الشريعة الانسانية تستخدم الوعد والوعيد الزميين لئلا يمل الناس على رعايتها لم

ينبغي ان تستخدمهما الشريعة الالهية بل وجب ان تستخدم اعظم منهما
 ٣ وايضاً ما يحدث للاختيار والاشرار على السواء يمتنع ان يكون ثواباً للبر
 او عقاباً لللاثم . وقد جاء في جا ١ : ٢ « جميعها (يعني الزمانيات) تحدث على
 السواء للصديق والمنافق للصالح والشرير للطاهر والنجس لذابح الضحايا ولحقير
 الذبائح » فاذاً ليس يليق ان تجعل الخيرات او الشرور الزمنية عقاباً او ثواباً
 لوصايا الشريعة الالهية

لكن يعارض ذلك قوله في اش ١ « ان شئتم وسمعتوني فانكم تاكلون
 طيبات الارض وان ايتم واستخطمتوني فالسيف يا كلكم »
 والجواب ان يقال كما ان الناس انما يتأدون في العلوم النظرية الى النتائج
 باوساط قياسية كذلك انما يتأدون في جميع الشرائع الى رعاية الرسوم بالعقاب
 والثواب . ونحن نجد في العلوم النظرية ان الطالب تلقى اليه الاوساط على
 حسب حالته ولهذا ينبغي ان يتدرج في العلوم تدرجاً مترتباً فيبدأ بما هو
 ايسر للطالب فكذا ايضاً ينبغي لمن يشاء ان يحمل الانسان على رعاية الرسوم ان
 يبدأ في ذلك مما يؤثر فيه على حد ما يُفترى الأحداث بفعل شيء هدايا صبيانية
 يسيرة . وقد اسلفنا في مب ٩٣ ف ٥ ومب ٩٨ ف ١ و ٢ و ٣ ان الشريعة
 العتيقة كانت تؤهب للمسيح تأهيب الناقص للكامل ولهذا أنزلت على الشعب
 الذي كان لا يزال ناقصاً بالنسبة الى الكمال الذي كان مستقبل الحصول بالمسيح
 ومن ثم شبه ذلك الشعب بالحدث الذي لا يزال تحت يد المؤدب كما في
 غلا ٣ : ٢٤ وكمال الانسان قائم بان يستهين بالزمانيات ويتعلق بالروحيات
 كما يظهر من قول الرسول في فيل ٣ « انسى ما ورأى وامتد الى ما امامي .
 فلنكن اذن جميعاً نحن الكاملين على هذا الرأي » على ان من شأن الناقصين
 ان يتوقفوا الى الخيرات الزمنية لكن بالنسبة الى الله واما الضالون فمن شأنهم ان

يجعلوا غايتهم في الخيرات الزمنية . فقد كان اذن لائقاً بالشريعة العتيقة ان تسوق الناس الى الله بواسطة الزمانيات التي تؤثر في الناس الغير الكاملين اذا اجيب على الاول بان الشهوة التي بها يجعل الانسان غايته في الخيرات الزمنية هي سم الحبة واما اصابة الخيرات الزمنية التي يتوق اليها الانسان بالنسبة الى الله فهي طريق يودي بنير الكاملين الى حب الله كقوله في مز ٤٨ : ١٩ « يعترف لك حين تحسن اليه » .

وعلى الثاني بان الشريعة الانسانية تحمل الناس على رعايتها بالثواب او العقاب الزمني الذي يميز به الناس واما الشريعة الالهية فتعلمهم على رعايتها بالثواب او العقاب الذي يميز به الله فهي تستخدم في ذلك وسائل اعلى وعلى الثالث بان من تصفح تاريخ العهد العتيق وجد ان حالة الشعب العامة كانت دائماً في عهد الناموس حالة رخاء واقبال حين كانوا يرعون الناموس ولما كانوا يتعدون رسومه كانوا يقعون في بلايا كثيرة على ان بعض الافراد مع حفاظهم الناموس كانوا يقعون في بعض البلايا اما لانهم كانوا قد صاروا روحانيين فيزدادون بذلك تزهوا عن الزمانيات وامتحاناً في فضيلتهم اولانهم كانوا يرعون الناموس في الخارج ولكن قلبهم كان متعلقاً بالزمانيات وبعيداً عن الله كقوله في اش ٢٩ : ١٣ « هنا الشعب يكرمني بشفتيه وقلبه بعيدٌ مني »

البحث المتمم مئة

في رسوم الناموس العتيق الادبية — وفيه اثنا عشر فصلاً
ثم ينبغي النظر في كل من اجناس رسوم الناموس العتيق . واولاً في الرسوم الادبية .
وثانياً في الرسوم الطقسية . وثالثاً في الرسوم القضائية . اما الاول فالبحث فيه يدور على اثني عشرة مسألة — ١ في ان رسوم الناموس العتيق الادبية هل ترجع كلها الى الشريعة الطبيعية — ٢ هل تتعلق بافعال جميع الفصائل — ٣ هل ترجع كلها الى الوسايا العشر — في تفصيل الوسايا العشر — ٥ في عددها — ٦ في ترتيبها — ٧ في كيفية ايرادها — ٨

هل يجوز الاعفاء منها — ٩ في ان كيفية رعاية الفضيلة هل تقع تحت رسم الشريعة —
 ١٠ في ان كيفية المحبة هل تقع تحت رسم الشريعة — ١١ في اثبات ما سوى ذلك من
 الرسوم الادبية — ١٢ في ان رسوم التاموس العتيق الادبية هل تفعل التمييز

الفصل الاول

في ان الرسوم الادبية هل ترجع كلها الى الشريعة الطبيعية

يختص الى الاول بان يقال : يظهر ان الرسوم الادبية لا ترجع كلها الى
 الشريعة الطبيعية ففي مي ١٧ : ٩ « زاده العلم وامرثهم شريعة الحياة » والعلم
 قسم لشريعة الطبيعة لان الشريعة الطبيعية لا يتوصل اليها بالعلم بل بالغيرة
 الطبيعية . فاذا ليست جميع الرسوم الادبية من قبيل الشريعة الطبيعية
 : ٢ وايضاً ان الشريعة الالهية اكل من الشريعة الانسانية . والشريعة الانسانية
 تزيد على ما هو من قبيل الشريعة الطبيعية اموراً تتعلق بالاخلاق الجميلة . وهذا
 ظاهر من ان الشريعة الطبيعية واحدة لجميع الناس ، ومثل هذه الاصول
 الادبية تختلف باختلافهم . فلان تكون الشريعة الالهية قد زادت على الشريعة
 الطبيعية اموراً ترجع الى الاخلاق الجميلة أولى

٣ وايضاً كما ان العقل الطبيعي يرشد الى بعض الاخلاق الجميلة كذلك
 الايمان ايضاً وعليه قوله في غلا ٥ : ٦ « ان » الايمان يعمل بالمحبة « والايمان ليس
 مندرجاً تحت الشريعة الطبيعية لان الامور الايمانية هي فوق العقل الطبيعي .
 فرسوم التاموس الالهية لا ترجع اذن كلها الى الشريعة الطبيعية

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ٢ : ١٤ « الامم الذين ليس عندهم التاموس
 يعملون بالطبيعة بما هو في التاموس » وهذا ينبغي ان يحل على ما هو من قبيل
 الاخلاق الجميلة . فاذا رسوم التاموس الادبية ترجع كلها الى الشريعة الطبيعية
 والجواب ان يقال ان الرسوم الادبية الممايزة للرسوم الطقسية والقضائية تتعلق

بما يرجع بنفسه الى الاخلاق الجميلة ؛ ولان الاخلاق البشرية تعتبر بالنسبة
 الى العقل الذي هو المبدأ الخاص للافعال البشرية فما كان منها موافقاً للعقل يقال
 له جميل وما كان منافراً له يقال له قبيح . وكما ان جميع احكام العقل النظري
 تصدر عن العلم الفطري بالمبادئ الأولى كذلك جميع احكام العقل العملي تصدر
 عن مبادئ معلومة بالفطرة كما مر في مب ٩٤ ف ٢ و ٤ وهذه يجوز ان يختلف
 صدور الحكم عنها باختلاف المحكوم عليه فان من الافعال البشرية ما هو من
 الواضح بحيث يمكن بنظر يسير ان يحكم بداهة بحسنه او قبحه من تلك المبادئ
 العامة والاولى . ومنها ما يقتضي الحكم فيه طول نظر في الاحوال المختلفة التي
 ليس التدقيق فيها من شأن كل انسان بل من شأن الحكماء كما ان النظر في ما
 للعلوم من النتائج الجزئية ليس من شأن الجميع بل من شأن الفلاسفة فقط .
 ومنها ما يحتاج الانسان في الحكم فيه الى تعليم الهي كما في العقائد الالمانية .
 اذا تقرر ذلك وضح ان الرسوم الادبية لما كانت تتعلق بما يرجع الى الاخلاق
 الجميلة وكانت الاخلاق الجميلة هي الاخلاق الموافقة للعقل وكانت جميع احكام
 العقل البشري تصدر بنحو ما عن العقل الطبيعي كان من الضرورة ان ترجع
 كلها الى الشريعة الطبيعية ولكن على انحاء مختلفة فمنها ما يحكم العقل الطبيعي في
 كل انسان بداهة بنفسه بوجوب فعله او تركه كقوله في خر ١٢: ٢٠ - ١٣ -
 ١٥ « اكرم اباك وامك . لا تقتل . لا تسرق » وهذا يرجع بالاطلاق الى
 الشريعة الطبيعية . ومنها ما يقتضي الحكم بوجوب رعايته نظراً عقلياً ادق
 من جهة الحكماء . وهذا يرجع الى الشريعة الطبيعية ولكن بحيث يحتاج الى تعليم
 يتقن به الحكماء من هم ادنى منهم كقوله في احبار ٣٢: ١٩ « قم قدام الاشيب
 وكرم شخص الشيخ » واشباه ذلك . ومنها ما يحتاج العقل الانساني في الحكم
 فيه الى تعليم الهي نتق به في الالهيات كقوله في خر ٢٠: ٤ - ٧ « لا تصنع

لك منحوتاً ولا صورة شيء ٠٠ لا تحلف باسم الرب الهك باطلاً»
وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

الفصل الثاني

في أن رسوم الناموس الادبية هل تتعلق بجميع افعال الفضائل
ينحط الى الثاني بأن يقال : يظهر أن رسوم الناموس الادبية ليست تتعلق
بجميع افعال الفضائل ٠ فان حفظ رسوم الناموس العتيق يقال له عدالة كقوله
في مز ١١٨ : ١٨ « ساحفظ عدالتك » والعدالة هي اقامة العدل ٠ فالرسوم
الادبية اذن لا تتعلق الا بافعال العدل

٢ وايضاً ما يتعلق به الرتم يتضمن حقيقة الواجب ٠ وحقيقة الواجب لا
ترجع من الفضائل الا الى العدل الذي انما فعله الخاص اعطاء كل حقه ٠ فرسوم
الناموس الادبية اذن لا تتعلق من افعال الفضائل الا بافعال العدل
٣ وايضاً كل شريعة انما تُسنُّ لاجل المصلحة العامة كما قال ايسيدوروس
في الاشتقاق ك ٢ ب ١٠ وليس من الفضائل ما ينظر الى المصلحة العامة سوى
العدل كما قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٥ ب ١ ٠ فالرسوم الادبية اذن
لا تتعلق الا بافعال العدل فقط

لكن يعارض ذلك قول امبروسيوس في الفردوس ب ٨ « الخطيئة هي تعدي
الناموس الالهي والتمرد على الوصايا السماوية » والخطايا مضادة لجميع افعال
الفضائل ٠ فالناموس الالهي اذن من شأنه ان يرتب افعال جميع الفضائل
والجواب ان يقال لما كانت رسوم الناموس موضوعة لاجل المصلحة العامة
كما مر في مب ٩٠ ف ٢ وجب ان تكون رسوم الناموس مختلفة باختلاف
هيئة الاجتماع ولهذا قال الفيلسوف في كتاب السياسة ٤ ب ١ ان المدينة التي
يسوسها ملك يُبنى ان يُسنَّ فيها شرائع مغايرة لشرائع المدينة التي يسوسها الشعب

او بعض المقتدرين من اهلها . وهيئة الاجتماع الموضوعة له الشريعة الانسانية
مغايرة لهيئة الاجتماع الموضوعة له الشريعة الالهية فان الشريعة الانسانية
موضوعة للاجتماع المدني الذي هو مؤلفة الناس بعضهم لبعض . والناس
انما يأتلفون بينهم بافعال ظاهرة يتواصلون بها وهذا التواصل يرجع الي حقيقة
العدل الذي هو قوام سياسة الاجتماع البشري ولهذا فالشريعة الانسانية لا تفرض
من الرسوم الا ما يتعلق بافعال العدل واذا أمرت بافعال الفضائل الأخر فما
ذاك الا من حيث تدخل تحت حقيقة العدل كما يظهر من كلام الفيلسوف في
كتاب الاخلاق ٥ ب ١ . واما الاجتماع الذي تحو اليه الشريعة الالهية فهو الذي
يحصل به الائتلاف بين الله والناس اما في الحياة الحاضرة او في المستقبل . ولهذا كانت
الشريعة الالهية تفرض رسوماً تتعلق بجميع ما يفضي بالناس الى الائتلاف مع الله .
والانسان يتصل بالله بالعقل القائمة فيه صورة الله فالشريعة الالهية اذن تفرض
رسوماً تتعلق بجميع ما يحسن به ترتيب عقل الانسان وهذا يحصل بافعال جميع
الفضائل فان الفضائل العقلية ترتب افعال العقل في انفسها والفضائل الادبية
ترتبها بالنسبة الى الآلام الباطنة والافعال الظاهرة وبذلك يتضح ان الشريعة
الالهية تصيب بفرضها رسوماً تتعلق بافعال جميع الفضائل غير ان بعض هذه
الافعال ، هو ما لا استطاع بدونه رعاية نظام الفضيلة الذي هو نظام العقل يقع
تحت تكليف الشريعة وبفرضها وهو ما يرجع الى حسن كمال الفضيلة يقع تحت
نذب الشريعة

اذ اُجب على الاول بان اتمام وصايا الناموس يتضمن حقيقة العدالة ولو كانت
متعلقة بافعال الفضائل الأخر من حيث ان من العدل ان يدعن الانسان لله او
ان يدعن للعقل كل ما هو من شأن الانسان
وعلى الثاني بان العدل الحقيقي ينظر الى ما يجب على انسان لآخر واما سائر

الفضائل فُنظِرَ فيها الى ما يجب على القوى السافلة للعقل وباعتبار هذا الواجب جعل الفيلسوف بعض العدل مجازياً كما في كتاب الاخلاق ٥ ب ١١ وعلى الثالث يتضح الجواب مما تقدم من اختلاف هيئة الاجتماع

الفصل الثالث

في ان رسوم الناموس العتيق الادبية هل ترجع كلها الى الوصايا العشر
يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان رسوم الناموس العتيق الادبية لا ترجع كلها الى الوصايا العشر فان اول وصايا الناموس واهمها : احب الرب الهك واحب قريبك : كما في متى ٢٢ : ٣٧ و ٣٩ وهذان لينتا مندرجين في الوصايا العشر

٢ وايضاً ان الرسوم الادبية لا ترجع الى الرسوم الطقسية بل بالعكس . ومن جملة الوصايا العشر وصية طقسية وهي : اذكر ان تقديس يوم السبت : فالرسوم الادبية اذن لا ترجع الى جميع الوصايا العشر

٣ وايضاً ان الرسوم الادبية تتعلق بجميع افعال الفضائل . والوصايا العشر لا يُجْعَلُ فيها الا الرسوم المتعلقة بافعال العدل كما يظهر لمن يتتبعها . فهي اذن لا تشمل على جميع الرسوم الادبية

لكن يعارض ذلك ما كتبه الشارح على قوله في متى ٥ : ١١ طوبى لكم اذا غيروكم الآية ونصه « ان موسى وضع اولاً الوصايا العشر ثم فصلها الى فروع » فاذا جميع رسوم الناموس فروع للوصايا العشر

والجواب ان يقال ان الفرق بين الوصايا العشر ومبادئ رسوم الناموس هو ان الوصايا العشر يقال ان الله سنّها للشعب بنفسه ومبادئ الرسوم سنّها لهم بواسطة موسى فاذا ائنا يرجع الى الوصايا العشر تلك الرسوم التي يتلقى الانسان بنفسه معرفتها من الله وهي اولاً تلك الرسوم التي يمكن ان تُدْرَكَ حالاً بنظر يسير من المبادئ

الأولى العامة وثانياً تلك الرسوم التي تُعَلَّمُ حلالاً من الايمان المُلهم من الله . فإذا
جنسان من الرسوم يُجَعَلان في عداد الوصايا العشر اولهما تلك الرسوم التي هي
أولى وعامة وهذه لا تحتاج الى ان تدوّن في سوى العقل الطبيعي من حيث هي
يُنةً بانفسها كأن لا ينبغي للانسان ان يؤذي احداً ونحو ذلك والثاني تلك
الرسوم التي وُجِدَتْ باجتهاد الحكماء موافقةً للعقل فان هذه يلقاها الشعب
من الله بواسطة تعليم الحكماء . على ان كلا هذين الجنسَيْنِ مندرج ضمناً في الوصايا
العشر لكن لا على نحو واحد فان الرسوم الاولى العامة مندرجة فيها اندراج
المبادئ في النتائج القريبة والرسوم التي تُعرَفُ بواسطة الحكماء مندرجة فيها
بعكس ذلك اندراج النتائج في المبادئ

إذا اُجِيبَ على الاول بان ذينك الرسمين هما اول رسوم الناموس الطبيعي
واعمها وهما يبيّنان بانفسهما للعقل الانساني اما بالفطرة او بالايمان ولهذا فجميع
الوصايا العشر ترجع اليهما رجوع النتائج الى المبادئ العامة
وعلى الثاني بان وصية حفظ السبت اديّة من وجهٍ ابي من حيث يؤمر بها
ان يفرغ الانسان حيناً ما للامور الالهية كقوله في مز ٤٥ : ١١ « تفرغوا وانظروا
اني انا الرب » وبهذا الاعتبار جُعِلَتْ في عداد الوصايا العشر لا باعتبار تخصيص
الزمان فانها بهذا الاعتبار وصية طقسية

وعلى الثالث بان حقيقة الواجب هي في سائر الفضائل اخفى منها في فضيلة
العدل فلم تكن الرسوم المتعلقة بافعال سائر الفضائل يينةً للشعب كالرسوم المتعلقة
بافعال العدل ولهذا كانت افعال العدل تقع بوجهٍ مخصوص تحت الوصايا العشر
التي هي الاركان الأولى للناموس

الفصل الرابع

في ان التفصيل الذي يجعل للوصايا العشر هل هو صحيح

يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان التفصيل الذي يُجعل للوصايا العشر غير صحيح فان عبادة الله فضيلة مغايرة للايمان . والوصايا تجعل متعلقة بافعال الفضائل . وقوله في بدء الوصايا العشر : لا يكن لك آلهة اخرى تجاهي : يرجع الى الايمان وقوله بعد ذلك لا تصنع لك منحوتاً الخ يرجع الى عبادة الله .

فهما اذن وصيتان لا وصية واحدة كما قال اوغسطينوس في تفسير خر م ب ٢١ ٢ وايضاً ان الوصايا الالهية مغايرة في التاموس للوصايا السلبية كقوله اكرم اباك وامك وقوله لا تقتل . وقوله انا هو الرب الهك ايجابي وقوله بعد ذلك لا يكن لك آلهة اخرى تجاهي سلبية . فهما اذن وصيتان وليس مندرجين تحت وصية واحدة كما ذكر اوغسطينوس في الموضع المتقدم

٣ وايضاً قال الرسول في رو ٧: ٧ « لم اكن اعرف الشهوة لو لم يقل التاموس لا تشته » فيظهر اذن ان قوله : لا تشته : وصية واحدة فلا ينبغي ان يقسم الى وصيتين

لكن يمرض ذلك كلام اوغسطينوس في تفسير خر ب ٢٠ حيث جعل ثلاث وصايا متعلقة بالله وسبعاً متعلقة بالقرب

والجواب ان يقال قد اختلف في تفصيل الوصايا العشر فذهب ايزيكوس في تفسيره قوله في اح ٢٦ : ٢٦ « تخبز عشر نساء الخبز في تور واحد » الى ان وصية حفظ السبت ليست من الوصايا العشر لعدم وجوب رعايتها بحسب مبناها دائماً ولكنها جعل اربعا منها متعلقة بالله الأولى « انا هو الرب الهك » والثانية « لا يكن لك آلهة اخرى تجاهي » (وقد وافقه في هاتين ايرونيوس في تفسيره قول هوشع ١٠ : ١٠ « لاجل اثمك ») والثالثة « لا تصنع لك منحوتاً »

والرابعة « لا تنطق باسم الهك باطلاً » وجعل ستاً منها متعلقة بالقريب الاولى
« اكرم اباك وامك » والثانية « لا تقتل » والثالثة « لا تزني » والرابعة
« لا تسرق » والخامسة « لا تشهد شهادة زور » والسادسة « لا تشته »

لكن يظهر ان هذا غير صحيح اولاً لانه لو كانت وصية حفظ السبت
ليست من الوصايا العشر البتة لم يكن وجه ذكرها بينها . وثانياً لانه اذا اعتُبر
قوله في متى ٢٤: ٦ « لا يستطيع احد ان يعبد ريين » ظهر ان قوله « انا هو
الرب الهك » وقوله « لا يكن لك آلهة اخرى » في حكم واحد ويرجعان الى
وصية واحدة . ولهذا لما اراد اوريجانوس تفصيل الوصايا الاربع المتعلقة بالله
جعل هذين في حكم وصية واحدة وجعل الوصية الثانية « لا تصنع منحوتاً »
والثالثة « لا تنطق باسم الهك باطلاً » والرابعة « اذكر ان تقدس يوم السبت »
اما الوصايا الست الأخر فقد وافق فيها ايزيكيرس .

غير انه لما كان صنع المنحوت او المثال لم يَنْه عنه الا من حيث لا يجب
ان يُعبد كاله (والا فان الله امر ان يُصنع في المسكن صورة سروفين كما في
خر ٢٥) كان الاصح ما ذهب اليه اوغسطينوس فانه جعل قوله « لا يكن لك
آلهة اخرى » وقوله « لا تصنع منحوتاً » وصية واحدة . وايضاً فان اشتها
امرأة الغير لمواقعها يرجع الى شهوة الجسد واشتها اشياء الغير لاقتنائها يرجع
الى شهوة العين ولهذا جعل اوغسطينوس النهي عن اشتها اشياء الغير والنهي
عن اشتها امرأة الغير وصيتين متغايرتين وهكذا جعل ثلاث وصايا بالنسبة
الى الله وسبعاً بالنسبة الى القريب وهذا هو الامثل

اذ اُجيب على الاول بان عبادة الله ليست انواعاً من اظهار الايمان فلا
ينبغي ان يُجعل لعبادة الله وصايا مغايرة للوصايا المتعلقة بالايمان بل عبادة الله
أولى من الايمان بان يُجعل لها وصايا لان الوصايا العشر تقتضي تقدم وصية

الايان كوصية المحبة فكما ان وصايا التاموس الطبيعي الاولى والعامه بينه بانفسها
لذي العقل الطبيعي ولا تحتاج الى اذاعة كذلك وصية الايمان بالله هي من الوصايا
الاولى وبينه بانفسها للؤمن « لان الذي يدنو الى الله يجب عليه ان يؤمن بانه
كائن » كما في عبر ١ : ٦ فهي اذن لا تحتاج الى اذاعة سوى الهام الايمان
. وعلى الثاني بان الوصايا الالهية والوصايا السلبية انما تتفاير متى لم تكن
متداخلة ككرام الابوين وعدم قتل النفس لعدم تداخلهما واما متى كانت الوصية
الالهية والسلبية متداخلتين فلا يُجْعَل لهما وصيتان متفايرتان كما لا يُجْعَل
لتنهي عن السرقة وللامر بالمحافظة على مقتنى الغير او باعادته وصيتان متفايرتان
وعلى هذا النحو لا يُجْعَل للايمان بالله ولعدم الايمان بالله اخرى وصيتان متفايرتان
وعلى الثالث بان جميع الشهوات تستلزم في حقيقة واحدة عامة وبهذا
الاعتبار تكلم الرسول بالافراد على وصية الاشتهاء . غير انه لما كان للشهوة انواع
متفايرة جعل اوغسطينوس لعدم الاشتهاء . وصيتين متفايرتين فان
الشهوات تتفاير نوعاً بتفاير الافعال او المشتهيات كما قال الفيلسوف في كتاب
الاخلاق ١٠ ب ٥

الفضل الخامس

في ان ما ورد من تعداد الوصايا العشر هل هو صحيح
يتخطى الى الخامس بان يقال : يظهر ان ما ورد من تعداد الوصايا العشر غير
صحيح فان الخطيئة هي تعدي الشريعة الالهية والتمرد على الاوامر السماوية
كما قال امبروسيوس في كتاب الفردوس ب ٨ والخطايا تختلف من حيث
ان الانسان يسيء اما الى الله واما الى القريب او الى نفسه . والوصايا العشر
ليس يُجْعَل فيها للانسان وصايا بالنسبة الى نفسه بل بالنسبة الى الله والى القريب
فقط . فيظهر اذن ان تعدادها قاصر

٢ وايضاً كما ان حفظ السبت كان يرجع الى عبادة الله كذلك ايضاً حفظ سائر الشعائر ونقدمة القرايين . والوصايا العشر لم يُجْعَل في عدادها الا وصية واحدة تتعلق بحفظ السبت . فمن الواجب اذن ان يُجْعَل في عدادها وصايا اخرى تتعلق بسائر الشعائر وبسنة القرايين

٣ وايضاً كما يُخْطَأُ الى الله بالحنث كذلك يُخْطَأُ اليه بالتجديف وبالاقتراء على التعليم الالهي . ولم يُجْعَل في الوصايا العشر الا وصية واحدة تنهى عن الحنث حيث قيل لا تنطق باسم الهك باطلاً . فمن الواجب اذن ان يُجْعَل بينها وصية يُنْهَى بها عن اثم التجديف والتعليم الفاسد

٤ وايضاً كما ان الانسان يجب طبعاً ابويه كذلك يجب طبعاً ابناؤه ايضاً وفضلاً عن ذلك فان وصية المحبة تتناول جميع الاقارب . والمقصود من الوصايا العشر هو المحبة كقوله في ا ليموا ١ : ٥ « غاية الوصية المحبة » فاذا كما وُضِعَتْ وصية متعلقة بالاباء كانت من الواجب ايضاً وضع وصايا اخرى متعلقة بالابناء وسائر الاقارب

٥ وايضاً ان كل جنس من اجناس الخطيئة يمكن ان يُخْطَأُ فيه بالقلب وبالفعل . وفي بعض اجناس الخطايا وهو السرقة والزنى يُجْعَل وصايا خاصة للنهي عن خطيئة الفعل حيث يقال : لا تزني : لا تسرق : ووصايا اخرى خاصة للنهي عن خطيئة القلب حيث يقال : لا تشته شيئاً مما لقربك : ولا تشته امرأة قريبك : فكان اذن من الواجب ان يُفْعَلَ كذلك في خطيئة القتل وشهادة الزور

٦ وايضاً كما قد تحدث الخطيئة عن فساد في الشهوانية كذلك قد تحدث عن فساد في الغضب . وبعض الوصايا يُنْهَى به عن الشهوة الفاسدة حيث يقال : لا تشته : فكان من الواجب اذن ان يُجْعَل في عداد الوصايا العشر وصايا يُنْهَى

بها عن فساد الفضيلة . فيظهر اذن ان ما ورد من تعداد الوصايا العشر غير صحيح
 لكن يعارض ذلك قوله في تث ١٣ : ٤ « انبأكم بعهد الذي امركم ان
 تسلموا به والعشر الكلمات التي كتبها على لوحين من حجر »

والجواب ان يقال كما ان رسوم الشريعة الانسانية تنظر في نسبة الانسان الى
 الاجتماع الانساني كذلك رسوم الشريعة الالهية تنظر في نسبة الانسان الى
 اجتماع انساني خاضع لرئاسة الله على ما مر في ف ٢٠ وكل فرد لابد لصلاحيته
 في الاجتماع المنتظم هو فيه من امرين احدهما حسن علاقته مع رئيس ذلك الاجتماع
 والآخر حسن علاقته مع سائر رفقائه ومشاركيه فيه فكان اذن من الضرورة
 ان يُسنَّ أولاً في الشريعة الالهية رسوم تنظر في نسبة الانسان الى الله ثم يُسنَّ
 فيها رسوم اخرى تنظر في نسبة الانسان الى سائر الناس المشاركين في المعيشة
 تحت رئاسة الله .

اما رئيس الاجتماع فيجب له على الانسان ثلاثة الامانة والاكرام والطاعة
 فالامانة قائمة بعدم ايلاء كرامة الرئاسة لغير السيد وهذا ما اريد من الوصية
 الأولى بقوله: لا يكن لك آلهة اخرى: والاكرام يقتضي عدم اهانة السيد بشيء
 وهذا ما اريد من الوصية الثانية بقوله: لا تنطق باسم الرب الهك باطلاً: والطاعة
 تجب للسيد في مقابلة النعم التي يؤتيها عبده والى هذا ترجع الوصية الثالثة
 المتعلقة بتقديس السبت ذكر الخلق الكائنات .

واما حسن علاقة الانسان مع سائر الناس فيكون على وجه الخصوص وعلى
 وجه العموم اما على وجه الخصوص فالنسبة الى من يجب لهم عليه شيء حتى
 يفهم اياه وهذا هو المراد بوصية اكرام الابوين . واما على وجه العموم فالنسبة
 الى جميع الناس حتى لا ينال احداً مضره لا بالفعل ولا باللسان ولا بالقلب .
 اما الضرر الذي ينال الانسان بالفعل فقد يكون في شخصه باعتبار كيانهِ وهذا

يُنْهَى عَنْهُ بِقَوْلِهِ: لَا تَقْتُلْ : وقد يكون في الشخص المقترب به باعتبار التناسل وهذا يُنْهَى عَنْهُ بِقَوْلِهِ: لَا تَزْنِ : وقد يكون في المال الذي يتعلق بكليهما وباعتبار هذا يقال: لَا تَسْرِقْ : • أما ضرر اللسان فيُنْهَى عَنْهُ بِقَوْلِهِ: لَا تَشْهَدَ عَلَى قَرِيْبِكَ شَهَادَةً زُورَ : • وأما ضرر القلب فيُنْهَى عَنْهُ بِقَوْلِهِ: لَا تَغْتَابَ : ويجوز أن تفصل على هذا الوجه أيضاً الوصايا الثلاث المتعلقة بالله فإن الأولى ترجع إلى الفعل ومن ثم قيل هناك: لَا تَصْنَعْ مَخْفُوتًا : والثانية ترجع إلى اللسان ومن ثم قيل: لَا تَتَطَّقْ بِاسْمِ اللَّهِ بَاطِلًا : والثالثة ترجع إلى القلب لأن تقدس السبت من حيث هو وصية أدبية يُؤْمَرُ فِيهِ بِطَائِنَةِ الْقَلْبِ فِي اللَّهِ • أو يقال ما قال أوغسطينوس من أننا نكرم بالوصية الأولى وحدة المبدأ الأولى وبالثانية الحق الإلهي وبالثالثة جودة الله التي بها تنقدس والىها نطمئن على أنها غايتنا • أما الاعتراض الأول فيمكن الجواب عليه بنحوين - الأول أن الوصايا العشر ترجع إلى وصايا المحبة وقد كان من الضرورة أن يجعل للإنسان وصايا تتعلق بحبة الله ومحبة القريب لأن الشريعة الطبيعية تولأها الأبهام من هذا القيل بسبب الخطيئة بخلاف حبة النفس فإن الشريعة الطبيعية لم تزل حية بالنسبة إليها أو لأن حبة النفس تدخل في محبة الله والقريب فإن محبة الإنسان الحقيقية لنفسه قائمة بميله إلى الله ولهذا لم يذكر في الوصايا العشر إلا الوصايا المتعلقة بالقريب وبالله - والثاني أن الوصايا العشر هي التي تلقاها الشعب من الله مباشرة كقوله في تث ١٠ : ٤ « كَتَبَ عَلَى اللُّوْحَيْنِ كَالْكِتَابَةِ الْأُولَى الْعَشْرَ الْكَلِمَاتِ الَّتِي كَلَّمَكَمُ الرَّبُّ بِهَا » فوجب إذن أن تكون الوصايا العشر بحيث يمكن أن تقع حالاً في تصرُّر الشعب • والوصية تضمن حقيقة الواجب • وكون الإنسان يجب عليه بالضرورة شيء لله أو للقريب يسهل وقوعه في تصور الإنسان ولا سيما إذا كان مؤمناً أما كونه يجب عليه بالضرورة شيء مما يتعلق بنفسه لا بغيره فهذا ليس

يظهر بسهولة اذ يظهر لاول وهلة ان كل انسان حر في ما يتعلق بنفسه ولهذا كانت الوصايا التي ينهى بها عن اخلال الانسان بحق نفسه تبلغ الى الشعب بواسطة تعليم الحكماء فلم يكن لها محل في الوصايا العشر

واجيب على الثاني بان شعائر الناموس العتيق انما فرضت تذكراً للاحسان التي تتعلق بمحادث ماضٍ مذكور او مستقبل مرموز اليه ولاجل هذا ايضاً كانت تقدم جميع القرايين . واول الاحسانات الالهية التي تستحق الذكر واخصها هو احسان الخلق الذي جعل تقديس السبت ذكراً له ولهذا علل في خر ١١: ٢٠ هذه الوصية بقوله في ستة ايام خلق الله السماء والارض والنج واول الاحسانات المستقبلية التي كان يرمز اليها واخصها ومنتها ما كان اطمئنان العقل في الله اما بالنعمة في الحال او بالمجد في المستقبل وهذا ايضاً كان يرمز اليه بحفظ السبت كقوله في اش ٥٨ : ١٣ « ان كففت عن السبت رجلك عن قضاء مرامك في يومي المقدس ودعوت السبت نعيماً ومقدس الرب مكرماً » فان هذه الاجسانات توجد اولاً وخصوصاً في تصور الناس ولا سيما اذا كانوا مؤمنين . واما سائر الشعائر فلما تقام لاجل احسانات جزئية عابرة كاقامة الفصح تذكراً للاحسان النجاة الماضية من مصر ورمز الآلام المسيح المستقبلية التي مضت وأدت بنا الى راحة السبت الروحي ولهذا لم يذكر في الوصايا العشر الى السبت دون التفات الى سائر الشعائر والقرايين

وعلى الثالث بان « الناس يُقسَمون بما هو اعظم منهم وتنقضي كل مشاجرة بالقسم للتبيت » كما قال الرسول في عبر ٦: ١٦ ولهذا لما كان القسم فاشياً عند الجميع نهى عن الحنث بوصية مخصوصة في الوصايا العشر . واما التعليم الفاسد فخاص بقليل من الناس فلم يكن واجباً ذكره في الوصايا العشر على انه يجوز ان يفهم بقوله : لا تتطرق باسم الله باطلاً « النهي عن تعليم الضلال فقد فسر

ذلك احد الشراخ بقوله « لا تقل ان المسيح مخلوق »

وعلى الرابع بان الفطرة الطبيعية تنهى الانسان بداهة عن الاضرار بالنير ولهذا
فالوصايا الناهية عن الضرر تتناول جميع الناس غير ان الفطرة الطبيعية لا تأمر
بالبداهة ان يفعل شئ ولا آخر الا لمن وجب له شئ على الانسان وما يجب
على الابن لايه بين لا يمكن انكاره بوجه من حيث ان الاب هو مبدأ الولادة
والوجود وهو ايضا مبدأ التربية والتعليم ولهذا لم يجعل من الوصايا العشر ان
يوقى بالبر او الاكرام لغير الآباء . واما الآباء فليس يظهر انه يجب عليهم شئ
لابنائهم بسبب افضال ابنائهم عليهم بل بالعكس - وايضا فالابن جزء من
الاب « والآباء يحبون ابنائهم على انهم جزء منهم » كما قال الفيلسوف في
كتاب الاخلاق ٨ ب ١٢ ولهذا فكما لم يجعل في الوصايا العشر وصايا تتعلق
بنسبة الانسان الى نفسه لم يجعل فيها ايضا وصايا تتعلق بحبة الابناء

وعلى الخامس بان لذة الزنى ومنفعة الغنى من الامور المشتهة لانفسها التضمنها
حقيقة الخير اللذيذ او النافع فوجب ان ينهى فيهما عن الفعل وعن الاشتهاء واما
القتل وشهادة الزور فمكروهان في انفسهما (لان القريب والحق محبوبان طبعاً)
ولا يشتهيان الا لشيء آخر فلم يجب ان ينهى في خطيئة القتل وشهادة الزور
عن خطيئة القلب بل عن خطيئة الفعل فقط

وعلى السادس بان آلام الغضبية منبعثة عن آلام الشهوانية كما اسلفنا في مب
٢٥ ف ١ فلم يكن واجباً ان يذكر في الوصايا العشر التي هي بمثابة اركان الناموس
الأولى آلام الغضبية بل آلام الشهوانية فقط

الفصل السادس

في ان الترتيب الذي جعل للوصايا العشر هل هو صواب
يُنطى الى السادس بان يقال: يظهر ان الترتيب الذي جعل للوصايا العشر غير

صواب فان محبة القريب متقدمة في ما يظهر على محبة الله لان القريب هو ايبن لنا من الله كقوله في ١ يو ٤ : ٢٠ « من لا يحب اخاه الذي يراه كيف يستطيع ان يحب الله الذي لا يراه » والوصايا الثلاث الاولى تتعلق بمحبة الله والسبع الباقية تتعلق بمحبة القريب . فاذا ليس ترتيب الوصايا العشر صواباً .

٢ وايضاً ان الوصايا الالهية تأمر بافعال الفضائل والوصايا السلبية تنهى عن افعال الرذائل . وقد قال بوشيوخ في شرح المقولات انه يجب قلع الرذائل قبل غرس الفضائل . فكان ينبغي اذن ان يذكر في الوصايا المتعلقة بالهنا القريب الوصايا السلبية قبل الالهية

٣ وايضاً ان وصايا الناموس انما تتعلق بافعال الناس . وفعل القلب متقدم على فعل الفم او غيره من الافعال الظاهرة . فاذا ليس من الصواب ايراد الوصايا الناهية عن الاشتها والراجعة الى القلب في آخر الوصايا العشر لكن يماز ذلك قوله في رو ١٣ : ١ « التي من الله هي مرتبة » والوصايا العشر انزلت من الله مباشرة كما مر في ف ٣ . فترتيبها اذن صواب

والجواب ان يقال قد مر في ف ٣ و ٥ ان الوصايا العشر تتعلق بما يقع حالاً في تصور الانسان ولا ينبغي ان يكون ضد شيء اعظم واشد منافرة للعقل كان العقل اعظم تصور ذلك الشيء . ومن الواضح انه لما كان ترتيب العقل ابتدئ من الغاية كان اختلال نسبة الانسان الى الغاية في منتهى المنافرة للعقل . وغاية الحياة الانسانية والاجتماع البشري هو الله فكان اذن من الواجب قبل كل شيء ان يساق الانسان بالوصايا العشر الى الله لان ضد ذلك في منتهى القباحة كما يجري في العسكر الذي يعتبر قائده بمنزلة الغاية له فان اول واجب فيه ان يخضع الجندي للقائد وضد ذلك في منتهى القباحة والواجب الثاني ان يكون موالياً لسائر الجنود — واول ما يجب على الانسان في نسبه الى الله ان يكون

امينا في تابعيته له غير مشارك لاعدائه في شيء والثاني ان يؤدي له الاكرام
والثالث ان يؤدي له الطاعة . وخطيئة الجندي بخيائته وموالاته للعدو اعظم
من خطيئته بعدم اكرامه القائد وهذه ايضا اعظم من خطيئته بعدم طاعته له
في بغض الامور

واما الوصايا المتعلقة بالتعريب فواضح فيها انه اذا لم يبرح الانسان النسبة الواجبة
للأشخاص الذين لهم عليه واجب اعظم كان ذلك اشد منافرة للعقل وخطيئة
اقبح ولهذا جعلت الوصية المتعلقة بالآباء في مقدمة الوصايا المتعلقة بالتعريب . ولا
يخفى ما في ناسر الوصايا ايضا من الترتيب المعتبر بحسب جسامه الخطايا فان
الخطأ بالفعل اعظم واشد منافرة للعقل من الخطأ بالقلم وهذا اعظم من الخطأ
بالقلب ثم ان القتل الذي به تهدم حياة الانسان بعد وجودها هو بين خطايا
الفعل اعظم من الفسق الذي يؤدي الى الريب في صحة النسل والفسق اعظم
من السرقة التي تتعلق بالخيرات الخارجة

اذا اجيب على الاول بانه وان كان التعريب ابيّن لنا باعتبار المحس من
الله الا ان محبة الله هي السبب في محبة التعريب كما سيأتي بيانه ولهذا وجب
تقديم الوصايا المتعلقة بالله

وعلى الثاني بانه كما ان الله هو المبدأ العام لوجود الجميع كذلك الاب هو مبدأ ما
لوجود الابن ولهذا كان من الصواب ايراد الوصية المتعلقة بالآباء بعد الوصايا المتعلقة
بالله . وانما يرد هذا الاعتراض متى كانت الوصايا الايجابية والسلبية متعلقة بمجنس
واحد من الافعال وان كان في هذا ايضا لا يزال غير وارد كل الورود لانه وان كان وجوب
قلم الرذائل متقدما في الدرك على وجوب غرس الفضائل كقوله في مز ١٥٠: ٣٣
« جانب الشر واصنع الخير » وفي اش ١٦: ١ و ١٧ « كفوا عن الاساءة .
تعلموا الاحسان » فالفضيلة مع ذلك متقدمة في التصور على الرذيلة لان المعوج

يُعرف بالمستقيم كما في كتاب النفس ١ ب ٥ وبالناموس عُرِفَت الخطيئة كما في
رو ٢٠: ٣ وبهذا الاعتبار كان يجب تقديم الوصية الإيجابية - على أنه ليس
هذا وجه ترتيب الوصايا بل ما تقدم أنفاً فإن الوصية الإيجابية تجعل في آخر
وصايا اللوح الأول المتعلقة بالله لأن تعديها أقل جرماً
وعلى الثالث بأن خطيئة القلب وإن كانت متقدمة في الدرك لكن النهي
عنها متأخر في التصور

الفصل السابع

في أن كيفية إيراد الوصايا العشر هل هي صواب

يُخطئ إلى السابع بأن يقال: يظهر أن كيفية إيراد الوصايا العشر ليست صواباً
فإن الوصايا الإيجابية تأمر بأفعال الفضائل والوصايا السلبية تنهى عن أفعال
الردائل . وكل موضوع يتعلق به فضائل ورسائل متقابلة فكان ينبغي أن يجعل
لكل موضوع يتعلق به إحدى الوصايا العشر وصية إيجابية وسلبية . فليس
أذن من الصواب أن تجعل بعض الوصايا إيجابية وبعضها سلبية
٢ وإيضاً قال إيسيدوروس في كتاب الاشتقاق ٢ ب ١٠ « لكل شريعة
سبب تقوم به » وجميع الوصايا العشر ترجع إلى الشريعة الإلهية . فكان من
الواجب تحليلها كلها لا تحليل الأولى والثالثة منها فقط

٣ وإيضاً أن حفظ الوصايا يستحق به الإنسان الثواب من الله . والمواعد
الإلهية تتعلق بالثواب على الوصايا . فكان ينبغي أذن أن يذكر الوعد في جميع
الوصايا لا في الوصية الأولى والرابعة فقط

٤ وإيضاً أن الشريعة العتيقة يقال لها شريعة الخوف من حيث كانت تبعث
على حفظ الوصايا بالانذار بالعقاب . وجميع الوصايا العشر ترجع إلى الشريعة
الإلهية . فكان ينبغي أذن أن يذكر الانذار بالعقاب في جميعها لا في الأولى

والثانية فقط

هـ وايضاً ان جميع وصايا الله يجب حفظها في التذكارة فقد ورد في ام ٣ : ٣ « اكتبها على الواح قلبك » فليس اذن من الصواب ان تُخص الوضعية الثالثة بذكر التذكارة فيظهر اذن ان كيفية ايراد الوصايا العشر ليست صواباً لكن يعارض ذلك قوله في حك ١١ : ٢١ ان الله صنع كل شيء بعددٍ ووزن ومقدار . فلا بُد ان يكون قد راعى في ايراد وصايا شريعته الطريقة الملائمة أولى

والجواب ان يقال ان وصايا الناموس الالهي تشتمل على متهى الحكمة وعليه قوله في تث ٤ : ٦ « هذه هي حكمتكم وفهمكم تجاه الامم » ومن شأن الحكيم ان يرتب كل شيء كما ينبغي فلا مراء اذن في كون وصايا الشريعة أُوردت على الوجه الملائم

اجيب اذن على الاول بان اثبات شيء يلزم منه دائماً نفي مقابله وليس يلزم دائماً من نفي شيء اثبات مقابلة فقولنا ان كان ابيض : يلزم منه : فهو ليس اسود : لكن ليس يلزم من قولنا ان لم يكن اسود : قولنا : فهو اذن ابيض : لان النفي اعم من الاثبات . ومن ثمه كان النهي عن الالهاته الذي هو من قبيل الوصايا السلبيه هو في حكم العقل الاول اعم من ايجاب الطاعة او الاحسان لبعض الناس . والعقل يحكم اولاً ان الانسان يجب عليه ان يحسن او يطيع لمن احسن اليه اذا كان لم يكافئه . واثنان لا يمكن لاحد ان يفي بمكافأتهما على احسانهما وهما الله والاب كما في كتاب الاخلاق ٨ ب ١٤ ولهذا اقتصر على وضع وصيتين ايجابيتين احدها تتعلق باكرام الآباء والثانية تتعلق بتقديس السبت تذكيراً للاحسان الالهي

وعلى الثاني بان لتلك الوصايا التي هي ادية محضة سبباً بيناً فلم يكن من حاجة

الى تعليلها بسبب آخر لكن بعض الوصايا اضيف اليها رسم طقسي او مخصص
للرسم الادبي العام كقوله في الوصية الاولى: لا تصنع منحوتاً: وكن تخلص يوم
السبت في الوصية الثالثة فوجب من ثم التعليل في كليهما

وعلى الثالث بان الناس يقصدون غالباً بافعالهم نفعاً ما ولهذا وجب ذكر الوعد
بالثواب في تلك الوصايا التي كان يُظن أنه لا يلزم عنها نفع او يفوت بها بعض المنافع.
ولان حال الآباء حال نهمقر فلا يتوقع منهم نفع اضيف الوعد على اكرام الآباء
وكذا يقال في الوصية الناهية عن عبادة الاصنام لما كان يظهر بها من فوات النفع
الظاهري الذي يقدر الناس حصوله لهم بمعاهدتهم للشياطين

وعلى الرابع بان العقاب انما هو ضروري بوجه الخصوص لاولئك الجانحين الى
الشر كما في كتاب الاخلاق ١٠ ب ٩ ولهذا لم يُصَف الانذار بالعقاب الا الى
تلك الوصايا المتضمنة ميلاً الى الشر. وقد كانت الناس يمنحون الى عبادة
الاصنام جرياً على العادة التي كانت فاشية عند الامم كما يمنحون ايضاً الى
الخنث بسبب كثرة القسم ولهذا اضيف الانذار بالعقاب الى الوصيتين الاوليين
وعلى الخامس بان الوصية المتعلقة بالسبت انما وضعت لتذكير احسان ماضٍ
ولهذا خصت دون سواها بذكر الناكرة — او يقال ان فيها تخصيصاً ليس من
مقتضى الشريعة الطبيعية فاحتاجت الى تبيين خاص.

الفصل الثامن

في ان الوصايا العشر هل يجوز الاعفاء منها

يتخطى الى الثامن بان يقال: يظهر ان الوصايا العشر يجوز الاعفاء منها
لكونها من الناموس الطبيعي. والناموس الطبيعي قد يمره الحال والتبدل في
بعض الاشياء كما يعرف ذلك الطبيعة الانسانية على ما قال الفيلسوف في كتاب
الاخلاق ٥ ب ٧ وخلل الناموس في بعض المواطن الجزئية بسبب

للاعفاء منه كما مرّ في مب ٩٦ ف ٦ فيجوز اذن الاعفاء من الوصايا العشر
 ٢ وايضاً ان نبة الله الى الشريعة الالهية كنسبة الانسان الى الشريعة
 الانسانية . والانسان يستطيع ان يعفي من رسوم الشريعة المشروعة منه . فيجوز
 اذن في ما يظهر ان يعفي الله من الوصايا العشر لكونها مسنونة منه . والروضاء
 هم نواب الله في الارض فقد قال الرسول في ٢ كور ١٠ : ٢ « لاني ان كنت
 مسامحاً بشيء فانما انا مسامح به من اجلكم في شخص المسيح » فيجوز اذن للروضاء
 ايضاً ان يعفوا من الوصايا العشر

٣ وايضاً من جملة الوصايا العشر النهي عن القتل . ويظهر ان الناس يعفون
 من هذه الوصية فان الشريعة الانسانية تسوغ احياناً قتل الناس الاشرار
 والاعداء . فيجوز اذن الاعفاء من الوصايا العشر

٤ وايضاً من جملة الوصايا العشر حفظ السبت . وقد أعفي من هذه
 الوصية ففي ١ مكا ٤ : ١ « واثمروا في ذلك اليوم قائلين كل رجل انا
 مقاتلاً يوم السبت نقاتله » فيجوز اذن الاعفاء من الوصايا العشر

لكن يعارض ذلك ما ورد في اش ٥ : ٢٤ من مؤاخذه بعض الناس
 بكونهم « نقضوا الحق ونكثوا عهد الابد » . ويظهر ان مراده بذلك على الخصوص
 الوصايا العشر . فلا يجوز اذن نقض الوصايا العشر بالاعفاء منها

والجواب ان يقال انما يجب الاعفاء من الرسوم الشرعية في بعض المواطن
 التي يكون فيها التزام مبني الشريعة منافياً لغرض الشارع كما مرّ قريباً والغرض
 الاول والاهم الذي يقصده الشارع هو المصلحة العامة والثاني هو نظام العدل
 والفضيلة الذي يؤدي الى المصلحة العامة ويتكفل بصيانتها . فما كان اذن من
 الرسوم الشرعية مقصوداً به نفس صيانة المصلحة العامة او نفس نظام العدل
 والفضيلة كان مشتملاً على غرض الشارع فلا يجوز الاعفاء منه كما لو جعل في

اجتماع ما رسوم تنهى عن تفويض الحكومة او عن تسليم المدينة للاعداء او عن ارتكاب الجور او اتيان الشرفان هذه الرسوم لا يجوز الاعفاء منها . اما لو وضعت هناك رسوم اخرى يُقصد بها حفظ تلك الرسوم وتعيين طرق مخصوصة لذلك فيجوز الاعفاء من هذه الرسوم الثانية من حيث ان عدم رعايتها في بعض المواطن لا يضر بالرسوم الاولى المشتملة على غرض الشارع كما لو اقتضت صيانة الحكومة ان يفرض على اهل مدينة محصورة ان يتناوبوا حراستها فيجوز ان يُعفى بعضهم من ذلك لاجل نفع اعظم .

اذا نقرر ذلك فالوصايا العشر تشتمل على نفس غرض الشارع الذي هو الله لان مدار وصايا اللوح الاول المتعلقة بالله على النسبة الى الخير العام والغاي الذي هو الله ومدار وصايا اللوح الثاني على نظام العدل الواجبة رعايته بين الناس حتى لا ينال الجور احداً ويؤدى لكل حقه اذ بهذا الاعتبار يجب فهم الوصايا العشر . وعلى هذا فالوصايا العشر لا يجوز الاعفاء منها بوجه .

اذا اجيب على الاول بان كلام الفيلسوف هناك ليس على الحق الطبيعي الذي يتضمن نظام العدل فان المبدأ الموجب رعاية العدل لا يعرفه اصلاً خالٍ او انتقاص بل انما كلامه على الطرق المخصوصة لرعاية العدل وهذه قد يعرفها الخلل في بعض المواطن

وعلى الثاني بان « الله لا يزال اميناً لانه لا يمكن ان ينكر ذاته » كما قال الرسول في ٢ تيمو ٢: ١٣ . وهو لو نقض نظام عدله لانكر ذاته لكونه نفس العدل . ولذلك فهو لا يستطيع ان يبيح للانسان المخالفة لله او لنظام عدله حتى في ما يتعلق به تعامل الناس

وعلى الثالث بان قتل الانسان ينهى عنه في الوصايا العشر باعتبار كونه ظلماً والشرية الانسانية لا يمكن ان تبيح قتل الانسان ظلماً اما قتل الاشرار

او اعداء الحكومة فليس ظالماً فلا ينافي الوصية وليس هو بالقتل المنهي عنه بها كما قال اوغسطينوس في الاختيار ك ١ ب ٤ وكذا لو نزع من انسان ما كان بيده وكان يجب نزع منه لم يكن ذلك من قبيل السرقة والسلب المنهي عنه في الوصية . ولهذا لما سلب بنو اسرائيل امتعة المصريين بامر الله لم يكن ذلك سرقة لانه كان مقضياً لم به من الله وكذلك ابراهيم لما رضي بقتل ابنه لم يرض بالقتل المنهي عنه فان قتله كان واجباً بامر الله الذي هو رب الحياة والموت لانه هو الذي قضى بعقاب الموت على جميع الناس ابراهيم واثراهم بسبب جريمة الاب الاول فاذا اتفد الانسان هذا القضاء بامر الله لم يكن قاتلاً كما ان الله لا يعتبر قاتلاً . وكذلك هوشع لما ضاجع امرأة زانية لم يزن لانه ضاجع تلك التي صارت له بامر الله الذي هو واضع نظام الزواج

اذا تقرر ذلك فالوصايا العشر لا يعرفها تغيير باعتبار ما تضمنه من حقيقة العدل واما باعتبار تخصيص الحكم على بعض الافعال الجزئية بالقياس اليها اي من حيث يحكم بكون هذا الفعل او ذاك قتلاً او سرقة او زنى او لا فيجوز ان يعرفها التبدل تارة بامر الله وذلك في ما هو مرسوم من الله فقط كالزواج ونحوه وتارة بامر الانسان وذلك في ما هو موكل الى سلطان الناس لانهم ينوبون عن الله في ذلك لا في جميع الاشياء

وعلى الرابع بان ذلك الائتمار كان تفسيراً للوصية لا اعفاء منها لان من يفعل يوم السبت ما هو ضروري لنجاة الانسان لا يعتبر فعله هذا نقضاً لوصية السبت كما اثبتته الرب في متى ١٢

الفصل التاسع

في ان كنية الفضيلة هل تقع تحت رسم الشريعة

يُخطئ الى التاسع بان يقال : يظهر ان كنية الفضيلة تقع تحت رسم

الشريعة فان كيفية الفضيلة هي ان يفعل الانسان بالعدل ما هو عدلٌ وبالشجاعة ما هو من قيل الشجاعة وقس على ذلك سائر الفضائل . وقد أمر في تث ١٦ : ٢٠ أن « افعل بالعدل ما هو عدل » فكيفية الفضيلة اذن تقع تحت رسم الشريعة

٢ وايضاً انما يقع بالخصوص تحت رسم الشريعة ما كان من غرض الشارع وغرض الشارع يرمي بالخصوص الى جعل الناس فضلاء كما في كتاب الاخلاق ٢ ب ١ . ومن شأن الفاضل ان يفعل على مقتضى الفضيلة . فكيفية الفضيلة اذن تقع تحت رسم الشريعة

٣ وايضاً يظهر ان كيفية الفضيلة قائمة حقيقة بان يفعل الفاعل طوعاً وبالتذات . وهذا يقع تحت رسم الشريعة الالهية فقد قيل في مز ٩٩ : ٢ « اعبدوا الرب بالفرح » وفي ٢ كور ٩ : ٧ « لا عن ابتئاس او اضطرار فان الله يحب المعطي المتنهال » وكتب الشارح على ذلك « مهما تفعل من الخير فافعله بفرح تحسن عملاً فان تفعل باكتئاب فلست انت تفعل بل انما يفعل بك » فكيفية الفضيلة اذن تقع تحت رسم الشريعة .

لكن يعارض ذلك ان ليس لاحد ان يفعل كما يفعل الفاضل ما لم يكن له ملكة الفضيلة كما قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٢ ب ٤ ولكه ب ٨ . وكل من تعدى رسم الشريعة فانه يستوجب العقاب . فياظم اذن ان من ليس له ملكة الفضيلة مهما فعل فانه يستوجب العقاب . وهذا منافٍ لغرض الشارع الذي يقصد الاقبال بالانسان الى الفضيلة بتعويده الاعمال الصالحة . فكيفية الفضيلة اذن لا تقع تحت رسم الشريعة

والجواب ان يقال ان لرسم الشريعة قوة ملزمة كما مر في مب ٩ ف ٣ . فاذاً انما يقع تحت رسم الشريعة مباشرة ما يتناوله الزام الشريعة . والزام الشريعة

يُحصل بخوف العقاب كما في كتاب الاخلاق ١٠ ب ٩ اذ انما يقع حقيقة تحت رمم الشريعة ما لا جله يفرض عقاب الشريعة . وفرض العقاب تختلف فيه الشريعة الالهية عن الشريعة البشرية فان الشريعة لا تعاقب الا على ما يتناوله حكم الشارع اذ العقاب فيها يُبنى على الحكم . والانسان الذي هو واضع الشريعة الانسانية ليس له ان يحكم الا على الافعال الخارجة لان الناس ينظرون الى ما يرى في الظاهر » كما في املوك ١٦ : ٧ واما الحكم على الحركات الارادية الباطنة فلانما هو الى الله واضع الشريعة الالهية كقوله في مز ١٠ : ٧ « الله فاحص القلوب والكلى »

اذا نقرر ذلك وجب ان يقال ان كيفية الفضيلة تُلحظ باعتبار في الشريعة الانسانية والالهية وباعتبار آخر في الشريعة الالهية دون الانسانية وباعتبار آخر ايضا لا تُلحظ لا في الشريعة الانسانية ولا في الشريعة الالهية . وهي تقوم بثلاثة امور كما قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٢ ب ٤ - اولها ان يفعل الفاعل عالما وهذا يتناوله حكم الشريعة الالهية وحكم الشريعة الانسانية لان ما يفعله فاعل وهو جاهل له فانما يفعله بالعرض ولذلك فيحسب اعتبار الجاهل يحكم بالعقاب على بعض الافعال او باغتفارها في كلتا الشريعتين الالهية الانسانية - والثاني ان يفعل الفاعل مريدا او منتجبا ومنتجبا لسبب معين وهذا يتناول حركتين باطنتين وهما حركة الارادة وحركة القصد كما مر في مب ٨ و ١٢ وهذان الامران لا تحكم عليهما الشريعة الانسانية بل الشريعة الالهية فقط فان الشريعة الانسانية لا تعاقب من يريد ان يقتل وهو لا يقتل ولكن الشريعة الالهية تعاقبه كقوله في متى ٢٢ : ٥ « من يعضب على اخيه يستوجب الحكم » - والثالث ان يقتني الانسان الفضيلة ويعمل بها على وجه ثابت وغير متغير وهذا الثبات يرجع حقيقة الى الملكة اي ان يفعل الانسان بقوة ملكة راسخة وبهذا الاعتبار لا

تقع كيفية الفضيلة تحت رسم الشريعة الالهية او الانسانية لان من يسوّدي
الاکرام الواجب لآبويه وان لم يكن له ملكة البرّ بهما لا يُعتبر بذلك متعدّياً
الشريعة فلا يُعاقب على ذلك لامن الله ولا من الانسان

اجيب اذن على الاول بان كيفية فعل العدل التي تقع تحت رسم الشريعة
هي ان يفعل الشيء بحسب نظام الشرع لا ان يفعل بملكة العدل

وعلى الثاني بان قصد الشارع يتعلق بامرین احدهما ما يقصد سوق الناس
اليه برسوم الشريعة وهو الفضيلة والثاني ما يقصده بسنة الشريعة وهذا ما
يؤدي الى الفضيلة او يهيئ لها وهو فعل الفضيلة اذ ليس الغرض من رسم الشريعة
وما يتعلق به رسم الشريعة واحداً بعينه كما ان الغاية وما يؤدي اليها في سائر
الاشياء ليسا واحداً بعينه

وعلى الثالث بان فعل الفضيلة دون اكتساب يقع تحت رسم الشريعة الالهية
لان من يفعل مكتسباً لا يفعل مختاراً واما فاعلمها بلذة اي بفرح او تهلل فانه
يقع تحت رسم الشريعة من وجه اي من حيث ان اللذة تلزم عن محبة الله والقريب
التي تقع تحت رسم الشريعة لان المحبة هي علة اللذة ولا يقع من وجه اي من
حيث ان اللذة تلزم عن الملكة لان لذة الفعل دليل على الملكة الخاصة كما في
كتاب الاخلاق ٢ ب ٣ فان لذة الفعل يجوز ان تحصل عن الغاية او عن
ملاءمة الملكة

الفصل العاشر

في أن كيفية المحبة هل تقع تحت رسم الشريعة الالهية

يُختلّى الى العاشر بان يقال : يظهر ان كيفية المحبة تقع تحت رسم الشريعة
الالهية ففي متى ١٩ : ١٧ «ان ترد ان تدخل الحياة فاحفظ الوصايا» وهذا يدل
على ان حفظ الوصايا يكفي لدخول الحياة والاعمال الصالحة لا تكفي لدخول

الحياة ما لم تُفعل بمحبة فقد قيل في ١ كور ١٣: ٣ « لو بذلت جميع اموالي لا طعام
المساكين واسلمت جسدي لأحرق ولم تكن في المحبة فليس ينفعني شيء »
فكيفية المحبة اذن داخله في رسم الشريعة .

٢ وايضاً ان فعل كل شيء لاجل الله يرجع حقيقة الى كيفية المحبة . وهذا
يقع تحت رسم الشريعة فقد قال الرسول في ١ كور ١٠: ٣١ « افعلوا كل شيء
لمجد الله » فكيفية المحبة اذن تقع تحت رسم الشريعة

٣ وايضاً لو كانت كيفية المحبة لا تقع تحت رسم الشريعة لاستطاع الانسان
ان يحفظ رسوم الشريعة بدون المحبة . وما امكن فعله بدون المحبة يمكن فعله
بدون النعمة التي هي ملازمة للمحبة فيلزم جواز حفظ الرسوم الشرعية بدون
النعمة وهذا هو بدعة بيلاجيوس كما يظهر من كلام اوغسطينوس في كتاب
البدع . فكيفية المحبة اذن داخله في رسم الشريعة

لكن يعارض ذلك ان من لا يحفظ رسم الشريعة يرتكب ممة فلو كانت
كيفية المحبة تقع تحت رسم الشريعة لكان كل من يفعل شيئاً بغير محبة يرتكب
ممة . وكل من ليس فيه محبة فانه يفعل بغير محبة فيلزم ان كل من خلا عن
المحبة يرتكب ممة في كل فعل يفعله ولو كان من الافعال الصالحة . وهذا
باطل

والجواب ان يقال ان في هذه المسئلة قولين متضارين فذهب فريق الى
ان كيفية المحبة تقع مطلقاً تحت رسم الشريعة وليس يتعذر على من خلا من
المحبة حفظ هذا الرسم الشرعي اذ يمكن ان يؤهب نفسه لفيض المحبة عليه من
الله ولا كل من يفعل شيئاً من الصلاح وهو خالٍ من المحبة يرتكب ممة لان
الفعل عن محبة رسم ايجابي لا يلزم دائماً بل متى كان في الانسان محبة - وذهب
غيرهم الى ان كيفية المحبة لا تقع اصلاً تحت رسم الشريعة . وكلا القولين حق

من وجوه فان فعل المحبة يجوز اعتباره من وجهين - اولاً من حيث هو فعل في نفسه وبهذا الاعتبار يدخل تحت الزام الوصية الموضوعة لذلك على وجه الخصوص وهي : احب الرب الهك . واحب قريبك : ومن هذا الوجه يكون القول الاول حقاً اذ لا يستحيل حفظ هذه الوصية المتعلقة بفعل المحبة فان الانسان يستطيع ان يتأهب للحصول على المحبة ومتى حصل عليها يستطيع ان يستعملها - وثانياً من حيث هو كيفية لافعال الفضائل الأخرى من حيث ان المحبة التي هي غاية الوصية كما في ١ تيمو ١ : ٥ غاية لافعال الفضائل الأخرى فقد مر في مب ١٢ ف ا و ان قصد الغاية كيفية صورية للفعل الموجه الى الغاية . وبهذا الاعتبار يصح القول الثاني بعدم دخول كيفية المحبة تحت الزام الشريعة اي بان الوصية الآمرة باكرام الاب لا تضمن وجوب اكرامه عن محبة بل وجوب اكرامه فقط وعلى هذا فن يكرم اباه ولو خلا من المحبة لا يصير بذلك متعدياً لهذه الوصية وان تعدى الوصية المتعلقة بفعل المحبة واستوجب العقاب على ذلك

اجيب اذن على الاول بان الرب لم يقل ان ترد ان تدخل الحياة فاحفظ وصية واحدة بل قال فاحفظ الوصايا كلها . ومن جعلتها ايضاً الوصية المتعلقة بمحبة الله والقريب

وعلى الثاني بان وصية المحبة يدخل فيها وجوب محبة الله بكل القلب والى هذا يرجع توجيه كل شيء الى الله ولهذا لا يستطيع الانسان ان يحفظ وصية المحبة ما لم يوجه ايضاً كل شيء الى الله فمن يكرم اذن ابويه يجب عليه ان يكرمهما عن محبة لا بقوة الوصية الآمرة باكرام الابوين بل بقوة الوصية القائلة : احب الرب الهك بكل قلبك : ولان هاتين الوصيتين ايجابيتان غير ملزمتين دائماً فيمكن ان تلزم في ازمة مختلفة وهكذا قد يحدث ان من يحفظ وصية اكرام الابوين

لا يلعدى حيثذر الوصية بتركه كيفية المحبة
وعلى الثالث بان الانسان لا يستطيع ان يحفظ جميع وصايا التاموس ما لم يحفظ
وصية المحبة وهذا لا يتم بدون النعمة ولهذا يستحيل ان يحفظ الانسان الشريعة
بدون النعمة خلافا لما زعم يلاجيوس

الفصل الحادي عشر

هل من الصواب اثبات رسوم اديية في التاموس غير الوصايا العشر
يُخطى الى الحادي عشر بان يقال : يظهر ان ليس من الصواب اثبات رسوم
ادبية في التاموس غير الوصايا العشر فقد قال الرب في متى ٢٢ : ٤٠ « بوصيتي
المحبة هاتين يتعلق التاموس كله والانبياء » وهاتان الوصيتان قد فصلتا بالوصايا
العشر . فلا ينبغي اذن ان يكون هناك رسوم اخرى اديية
٢ وايضا ان الرسوم الادبية مغايرة للرسوم القضائية والطقسية كما مر في مب
٩٩ ف ٣ وما يليه . وتعين الرسوم الادبية العامة هو الى الرسوم القضائية
والطقسية . والرسوم الادبية العامة مندرجة في الوصايا العشر او مستزمنة لها
كما مر في ف ٣ . فاذا ليس من الصواب اثبات رسوم اديية غير الوصايا العشر
٣ . وايضا ان الرسوم الادبية تتعلق بافعال جميع الفضائل كما مر في ف ٢
فكما أثبت في التاموس من دون الوصايا العشر رسوم اديية اخرى تتعلق بعبادة
الله والسخاء والرحمة والعفة كان يجب ان يُثبت فيه ايضا رسوم تتعلق بسائر
الفضائل كالشجاعة والقناعة ونحوها . فاذا ليس من الصواب اثبات رسوم اديية
في التاموس غير الوصايا العشر

لكن يعارض ذلك قوله في مز ١٨ : ٨ « شريعة الرب نقية تهدي النفوس »
والرسوم الادبية التي تضاف الى الوصايا العشر بها ايضا يسان الانسان من
دنس الخطيئة ونشوب نفسه الى الله . فقد كان اذن من شأن الشريعة ان تثبت

ايضاً رسوماً اخرى ادبية

والجواب ان يقال ان الرسوم القضائية والطقسية انما تستفيد قوتها من وضعها فقط كما يظهر مما مرّ في مب ٩٩ ف ٣ وما يليه لانها قبل ان وُضِعَتْ لم يكن في ما يتعلق به فرق بين ان يفعل على هذا الوجه او ذلك . واما الرسوم الادبية فتستفيد قوتها من ارشاد الفطرة ولو لم يفرضها التاموس بوجه ولها ثلاث مراتب . فمنها ما هي من نهاية اليقين وشدة الوضوح بحيث لا تحتاج الى اذاعة كالوصايا المتعلقة بحبة الله والقريب ونحو ذلك مما هو بمنزلة غاية لرسوم الشريعة كما مرّ في ف ٣ و ٤ وهذه لا يمكن لاحد ان يخطئ . حكمه العقلي فيها . ومنها ما هي اكثر تعيناً ويسهل لكل انسان ولو كان من العامة ان يدرك حالاً حقيقتها الا انه لما كان قد يحدث في النادر ان يخطئ فيها الحكم الانساني كانت تحتاج الى اذاعة وهذه هي الوصايا العشر . ومنها ما ليست حقيقتها واضحة لكل انسان بل لاهل الحكمة فقط وهذه هي الرسوم الادبية المضافة الى الوصايا العشر والتي انزلها الله على الشعب بواسطة موسى وهرون . غير انه لما كانت الاشياء البينة مبادئ لا ادراك الاشياء الغير البينة كانت الرسوم الادبية المضافة الى الوصايا العشر ترجع الى الوصايا العشر باعتبار كونها على نحو ما من ملحقاتها فالوصية الاولى ينهى بها عن عبادة آلهة اخرى ويلحق بها رسوم اخرى ناهية عما يرجع الى عبادة الاصنام كقوله في تث ١٨ : ١٠ - ١١ « لا يوجد فيكم من يميز ابنه او ابنته في النار . ولا ساحر ولا راق ولا من يسأل جاناً او تابعة ولا من يستشير الموتى » . والوصية الثانية تنهى عن الخث ويلحق بها النهي عن التجديف كما في اح ١٥ : ٢٤ وعن تعليم الضلال كما في تث ١٣ : ١٠ . والوصية الثالثة يلحق بها جميع الرسوم الطقسية . والوصية الرابعة الآمرة باكرام الابوين يلحق بها الامر باكرام الشيوخ كقوله في اح ١٩ : ٣٢ « قم قدام الاشيب وكرم وجهه

وجه الشيخ « وبالأجمال جميع الرسوم الباعثة على اجلال الأُعلين والاحسان الى
الأكفاء او الادنين . والوصية الخامسة الناهية عن القتل يلحق بها النهي عن
بغض القريب وعن كل اعتداء عليه كقوله في اح ١٩ : ١٦ « لا تقف ضد دم
صاحبك » والنهي عن بغض الاخ ايضاً كقوله هناك ع ١٧ « لا تبغض اخاك
في قلبك » . والوصية السادسة الناهية عن الزنى يلحق بها النهي عن البغاء
كقوله في ت ١٣ : ١٧ « لا تكن من بنات اسرائيل بنى ولا من بنى اسرائيل
فاجر » والنهي عن الفجور المتأني لمقتضى الطبيعة كقوله في اح ١٨ : ٢٢ - ٢٣
« الذكر لا تضاجعه ولا تتجامع شيئاً من البهائم » والوصية السابعة الناهية عن
السرقه يلحق بها النهي عن المراهة كقوله في ت ٢٣ : ١٩ « لا تقرض اخاك
برئى » والنهي عن الغش كقوله في ت ٢٥ : ١٣ « لا يكن في كيسك معياران »
وبالأجمال كل ما يرجع الى النهي عن الاقتراء والاختلاس . والوصية الثامنة
الناهية عن شهادة الزور يلحق بها النهي عن الدينونة الباطلة كقوله في خر ٢٣ : ٢
« لا تمل الى رأي الكثيرين في الحكم فتعبد عن الحق » والنهي عن الكذب
كقوله هناك ع ٢ « اهرب من الكذب » والنهي عن التهمة كقوله في اح ١٩ :
١٦ « لا تسع بانتمية بين شعبك » . واما الوصيتان الباقيتان فلا يلحق بهما
شيء اذ ينهى بهما بالأجمال عن كل شهوة قبيحة

اذ اُجيب على الاول بان الوصايا العشر ترجع الى محبة الله والقريب من جهة
ما هو ظاهر فيها من حقيقة الواجب واما سائر الوصايا فتراجع اليها من تلك الجهة
التي هي اقل ظهوراً فيها

وعلى الثاني بان الرسوم الطقسية والقضائية معينة للوصايا العشر بقوة
وضعها لا بقوة الغريزة الفطرية كالرسوم الادبية المحقة بهذه الوصايا
وعلى الثالث بان الغرض من رسوم الشريعة هو المصلحة العامة كما مر

في مب ٩٠ ف ٢ ولما كانت الفضائل التي يقصد بها شيء آخر ترجع بلا توسط الى المصلحة العامة ومثلها فضيلة العفة من حيث ان فعل الابهلاد يعود بالنفع على مصلحة النوع العامة جعلت لهذه الفضائل بلا توسط الوصايا العشر والوصايا الملحقة بها. واما فعل الشجاعة فقد جعلت له وصية تنادى بواسطة القواد الخريجين في الحرب التي تقتحم لاجل المصلحة العامة كما ورد في تث ٣: ٢٠ حيث 'يوصي الكهنة بقوله « لا تخافوا لا تفشلوا » وكذلك النهي عن فعل الشراة فقد عهد به الى الآباء لمنافاته المصلحة المنزلية كقوله في تث ٢١ : ٢٠ بلسان الآباء « يستهين بنصائحنا لاهياً بكثرة الاكل والنعارة والمآذب »

الفصل الثاني عشر

في ان رسوم الناموس العتيق الادبية مل كانت مبررة
يُتخطى الى الثاني عشر بان يقال : يظهر ان رسوم الناموس العتيق الادبية كانت مبررة فقد قال الرسول في رو ٢ : ١٣ « ليس السامعون للناموس هم ابرار عند الله بل العاملون بالناموس هم مبررون » والمراد بالعاملين بالناموس مكملو رسوم الناموس . فاذا رسوم الناموس المكملة كانت مبررة
٢ وايضاً قيل في اح ١٨ : ٥ « احفظوا رسومي واحكمي فمن حفظها يحيا بها » . وحيوة الانسان الروحية تقوم بالبر . فاذا رسوم الناموس المكملة كانت مبررة

٣ وايضاً ان الناموس الالهي اعظم قوة من الناموس الانساني . والناموس الانساني يبرز فان في اتمام رسوم الناموس نوعاً من البر . فرسوم الناموس اذن كانت مبررة

لكن يعارض ذلك قول الرسول في ٢ كور ٣ : ٦ « الحرف يقتل » وهذا يحمل ايضاً على الرسوم الادبية كما قال اوغسطينوس في كتاب الروح والحرف

ب ١٤ - فالرسوم الادبية اذن لم تكن مبررة

والجواب ان يقال كما ان الصحيح يقال بالقول الحقيقي والاول على ما هو حاصل على الصحة والقول الثاني على ما يدل على الصحة او على ما يقرب كذلك التبرير يقال بالقول الاول والحقيقي على احداث البر والقول الثاني والشبه بالمجازي على الدلالة على البر او على التاهيب له . ولا مرء ان رسوم الناموس كانت مبررة بهذين المعنيين اي من حيث كانت تؤهب الناس لنعمة المسيح المبررة ومن حيث كانت تدل عليها ايضاً لان حيوة ذلك الشعب كانت تنبئ بالمسيح وترمز اليه كما قال اوغسطينوس في رده على فوستوس ك ٢٢ ب ٢٤ - واما اذا اردنا التبرير الحقيقي فيجب ان يعلم ان البر يجوز اعتباره اما من حيث هو بالملكة او من حيث هو بالفعل وعلى هذا فالتبرير يقال على نحوين اولاً بمعنى ان الانسان يصير باراً بحصول ملكة البر له وثانياً بمعنى انه يفعل افعال البر فيكون المراد بالتبرير على هذا النحو الاخير انفاذ البر . والبر كثيره من الفضائل في انه يمكن اعتباره كسبياً او فيضياً كما يظهر مما مر في مب ٦٣ ف ٤ فالكسبي يحصل عن الاعمال والفيض يحصل عن الله بنعمته وهذا هو البر الحقيقي الذي عليه كلامنا هنا وبحسبه يقال لواحد انه بار عند الله كقوله في رو ٤ : ٢ « لو كان ابراهيم برّاً باعمال الناموس لكان له ثغر ولكن لا عند الله » فلم يكن اذن ممكناً حصول هذا البر بالرسوم الادبية التي تتعلق بالافعال الانسانية فلم يكن اذن ممكناً للرسوم الادبية ان تبرر باحداثها البر - واما اذا اريد بالتبرير انفاذ البر فجميع رسوم الناموس كانت مبررة لكن على انحاء مختلفة فان الرسوم الطقسية كانت مشتملة في نفسها على البر بالمعوم اي من حيث كانت تقام لعبادة الله ولكنها لم تكن مشتملة عليه بالخصوص في نفسها بل بقوة تعيين الناموس الالهي فقط ولهذا يقال ان هذه الرسوم لم تكن مبررة الا بقوة تقوى مقيمها وطاعتهم .

واما الرسوم الادبية والقضائية فكانت مشتملة على ما هو في نفسه باراً اما بالعموم او بالخصوص لكن الرسوم الادبية كانت مشتملة على ما هو في نفسه باراً بالبر العام الذي هو كل فضيلة كما في كتاب الاخلاق ٥ ب ١ والرسوم القضائية كانت ترجع الى البر الخاص القائم في ما يجري بين الناس من المعاملات اذا اجيب على الاول بان مراد الرسول بالتبرير انفاذ البر

وعلى الثاني بان الانسان العامل برسوم الناموس كان يقال انه يميها لانه لم يكن يناله عقاب الموت الذي كان الناموس يفرضه على من يتعداه وبهذا المعنى اورد الرسول ذلك في غلا ٣ : ١٢

وعلى الثالث بان رسوم الناموس الانساني تبرر بالبر المكتسب الذي ليس الكلام عليه هنا بل انما هو على البر الذي عند الله

المبحث الاول بعد المائة

في الرسوم الطقسية في نفسها - وفيه اربعة فصول
ثم ينبغي النظر في الرسوم الطقسية . وارلاً فيها في نفسها . وثانياً في علائها . وثالثاً في مدة بقائها . اما الاول فالبحث فيه يدور على اربع مسائل - ١ في ان حقيقة الرسوم الطقسية ما هي - ٢ في ان الرسوم الطقسية هل هي رمزية - ٣ هل يجب ان تكون متعددة - ٤ بل في قسمتها

الفصل الاول

في ان حقيقة الرسوم الطقسية هل تقوم باختصاصها بعبادة الله يتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان حقيقة الرسوم الطقسية لا تقوم باختصاصها بعبادة الله فقد فرض في الشريعة العتيقة على اليهود رسوم تنهى عن بعض الاطعمة كما في اح ١١ وعن بعض الملابس ايضاً كقوله في اح ١٩ : ١٩ «ثوباً منسوجاً من صنفين لا تلبس» ورسوم تأمر ببعض الملابس كقوله في عد ١٥ : ٣٨ «ليصنعوا لهم اهداباً على اذيال ارديتهم» وهذه ليست رسوماً

أدبية لأنها لم تبق في الشريعة الجديدة ولا هي رسوم قضائية لأنها لا ترجع إلى القضاء بين الناس . فهي إذن طقسية . ولكنها ليست في شيء من الاختصاص بعبادة الله . حقيقة الرسوم الطقسية إذن ليست قائمة باختصاصها بعبادة الله ٢ وإيضاً ذهب بعض إلى أن الرسوم الطقسية إنما تطلق على تلك الرسوم المختصة بالأعياد لكونهم يجعلونها مشتقة (أي في اللاتينية) من cereis أي الشموع التي توقد في الأعياد . وهناك رسوم أخرى كثيرة تختص بعبادة الله خارجاً عن الأعياد . فيظهر إذن أن حقيقة الرسوم الطقسية لا تعتبر من حيث اختصاصها بعبادة الله

٣ وإيضاً ذهب آخرون إلى أن المراد بالرسوم الطقسية قوانين أو قواعد للخلاص إذ يجعلونها (أي في اللاتينية) مشتقة من chaire في اليونانية الذي معناه السلام والنجاة . وجميع الرسوم الناموسية قوانين للخلاص وليس ذلك خاصاً بما اختص منها بعبادة الله . فالرسوم الطقسية إذن لا تطلق على الرسوم المختصة بعبادة الله فقط

٤ وإيضاً قال الرباني موسى في كتاب مرشد التائبين يقال رسوم طقسية لما ليست حقيقة بينة . وحقيقة كثير من الرسوم المختصة بعبادة الله بينة كحفظ السبت وإقامة عيد الفصح وعيد المظال وكثير غير ذلك مما ورد بيان حقيقته في التاموس . فليست إذن الرسوم الطقسية ما كانت مختصة بعبادة الله لكن يعارض ذلك قوله في خر ١٨ «كن أنت للشعب في ما يتعلق بالله وأوضح لهم طرق العبادات وشعائرها»

والجواب أن يقال أن الرسوم الطقسية تعين الرسوم الأدبية المتعلقة بالله كما أن الرسوم القضائية تعين الرسوم الأدبية المتعلقة بالقريب على ما مر في م ب ٩٩ ف ٤ . وإنما تحصل نسبة الإنسان إلى الله بالعبادة الواجبة ولهذا تختص

مرسوم الطقسية بما يختص بعبادة الله وقد مر وجه تسميتها بالطقسية في
الب ٩٩ ف ٣ حيث جعلت ممايزة لسائر الرسوم

إذا اجيب على الاول بأنه ليس يختص بعبادة الله القرايين ونحوها مما
يظهر أنه يتعلق بالله مباشرة فقط بل ما ينبغي أيضاً من تأهب من يعبد الله
لعبادته كما ان كل ما يؤهب لغاية في غير ذلك أيضاً يتناولها العلم الذي يتعلق
بتلك الغاية . وما فرض في الناموس من الرسوم المتعلقة بلباس من يقيمون
عبادة الله واطعمتهم ونحو ذلك يرجع الى تأهب الكهنة ليكونوا اهلاً لعبادة
الله كما ان الذين يتولون خدمة الملك أيضاً يعملون شعائر وطرائق مخصوصة
ولهذا كانت هذه الرسوم أيضاً داخلة في الرسوم الطقسية

وعلى الثاني بان ذلك التفسير لاسم الطقسيات لا يظهر وجيهاً ولا سيما
لأنه لم يرد كثيراً في الناموس ان الشموع كانت توقد في الاعياد بل ان المنارة
ايضاً كانت سرجها تسرج بزيت الزيتون كما في اح ٢٤ : ٢ الا انه يجوز مع
ذلك ان يقال ان كل ما كان محتصاً بعبادة الله كان يرعى في الاعياد بافضل
عناية وبهذا الاعتبار تكون جميع الطقسيات مندرجة في حفظ الاعياد

وعلى الثالث بان ذلك التفسير ايضاً لاسم الطقسيات لا يظهر وجيهاً لان
لفظ الطقس في اللاتينية وهو *caeremonia* ليس يونانياً بل لاتينياً . غير أنه لا
يمنع ان يقال انه اذا كان خلاص الانسان يحصل له من الله يظهر ان تلك الرسوم
التي تسوق الانسان الى الله هي على الخصوص قوانين لخلاص الانسان . وعلى
هذا تطلق الطقسيات على ما يختص بعبادة الله

وعلى الرابع بان هذا التعريف للطقسيات تعريف لها بامر ظني نوعاً من
الظن ليس لأنها انما يقال لها طقسيات لحفاء حقيقتها بل لان ذلك من لوازمها
اذ لما وجب ان تكون الرسوم المتعلقة بعبادة الله رمزية كما سياتي قريباً لزم ان

لا تكون حقيقتها شديدة البيان

الفصل الثاني

في ان الرسوم الطقسية هل هي رمزية

يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الرسوم الطقسية ليست رمزية لان من شأن كل معلم ان يكون كلامه بحيث يسهل فهمه كما قال اوغسطينوس في التعليم المسيحي ك ٤ ب ٨ . وهذا يظهر ضرورياً بالخصوص في سن الشريعة لان رسوم الشريعة تُورَد للشعب فوجب من ثم ان تكون الشريعة واضحة كما قال ايسيدورس في كتاب الاشتقاق ٢ ب ١٠ . فلما كانت الرسوم الطقسية وُضِعَتْ رمزاً الى شيء لزم في ما يظهر ان موسى لم يحسن ايرادها لعدم كشفه عما كانت ترمز اليه

٢ وايضاً ما يُفَعَّل في سبيل عبادة الله يجب ان يكون على غاية الجلالة والأدب . وفعل شيء تمثيلاً لآخر من شأن اهل الملاعب او الشعراء فان ما كانوا يفعلونه في الملاعب كانوا يمثلون به افعال الغير فيظهر اذن ان مثل هذا لا ينبغي فعله في سبيل عبادة الله . والرسوم الطقسية موضوعة لعبادة الله كما مر في الفصل الآنف . فلا ينبغي ان تكون رمزية

٣ وايضاً قال اوغسطينوس في انكريدون ب ٣ « اعظم ما تكون عبادة الله بالايمان والرجاء والمحبة » . والرسوم المتعلقة بالايمان والرجاء والمحبة ليست رمزية . فلا ينبغي اذن ان تكون الرسوم الطقسية رمزية

٤ وايضاً قال الرب في يو ٤: ٢٤ « الله روح والذين يسجدون له فبالروح والحق ينبغي ان يسجدوا » . وليس الرمز نفس الحق بل هو بالاحرى قسم له . فالرسوم الطقسية المختصة بعبادة الله لا ينبغي اذن ان تكون رمزية لكن يعارض ذلك قول الرسول في كولوسي ٢: ١٦ « لا يحكم عليكم

أحد في المأكل أو المشروب أو من قبيل عيد أو رأس شهر أو سبت مما هو ظل المستقبلات»

والجواب ان يقال ان الرسوم الطقسية يراد بها الرسوم الموضوعة لعبادة الله كما مر في الفصل الآنف. وعادة الله على ضريين باطنة وظاهرة فان الانسان لما كان مركباً من نفس وجسد كان ينبغي ان يُقبل الى عبادة الله بكليهما بحيث ان النفس تعبد بالعبادة الباطنة والجسد يعبد بالعبادة الظاهرة وعليه قوله في مز ٨٣ : ٣ « قلبي وجسمي تهللا بالاله الحي » وكما ان الجسد يتوجه الى الله بواسطة النفس كذلك العبادة الظاهرة ترجع الى العبادة الباطنة والعبادة الباطنة تقوم باتصال النفس بالله بالعقل والمحبة فكان توجيه افعال الانسان الظاهرة الى عبادة الله يختلف باختلاف حسن اتصال العقل والمحبة بالله عند من يعبد — ففي حال السعادة المستقبلة يعاين العقل الانساني الحق الالهي في نفسه ولهذا فالعبادة الظاهرة لا تقوم حينئذ يرمز او شبه ما بل انما تقوم بتسبيح الله الصادر عن معرفة ومحبة باطنة كقوله في اش ٥١ : ٣ « سمحوا لي في الترح والسرور والحمد وصوت التسبيح » — واما في حال الحياة الحاضرة فلا نستطيع ان نعاين الحق الالهي في نفسه بل يجب ان يطلع علينا نوره من وراء رموز واشباه محسوسة كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ١ وهذا يختلف باختلاف حال المعرفة البشرية . ففي الشريعة العتيقة لم يكن الحق الالهي ظاهراً في نفسه ولم يكن ايضاً الطريق المؤدي اليه مفتوحاً كما قال الرسول في عبر ٩ : ٨ فوجب اذن ان تكون العبادة الظاهرة المرسومة في الشريعة العتيقة رمزاً ليس الى ما يظهر في الوطن من الحق المستقبل فقط بل الى المسيح الذي هو الطريق المؤدي الى ذلك الحق ايضاً — واما في حال الشريعة الجديدة فهذا الطريق قد كشف بالوحي فلم يبق حاجة الى ان يرمز اليه على

انه مستقبل بل ينبغي تذكره على انه امر ماضٍ او حاضر وانما ينبغي ان يرمز الى ما هو مستقبل من حق المجد الذي الى الآن لم ينزل به وحي وهذا ما اراده الرسول بقوله في عبر ١٠ : ١ « التاموس له ظل الخيرات المستقبل لا صورة الاشياء بعينها » فان الظل اقل من الصورة فكذلك حص الصورة بالتاموس الجديد والظل بالتاموس العتيق

اذ اوجب على الاول بان الالهيات لا ينبغي ان توحى الى الناس الاعلى حسب قابليتهم والا كان ذلك مدعاة الى سقوطهم اذ يرتضهم للاستهانة بما لا يطيقون ادراكه ولهذا كان ايراد الاسرار الالهية للشعب المتسكع في الهمة تحت حجاب من الاشياء انفع له فانه بهذه الطريقة يدركها في الاقل على وجه غير صريح اذ يستخدم تلك الرموز والاشياء لا كرام الله وعلى الثاني بانه كما ان العقل الانساني لا يدرك الامور الشرعية بسبب ما فيها من نقصان الحق كذلك لا يستطيع ان يدرك الامور الالهية ادراكاً كاملاً بسبب ما فيها من زيادة الحق فاحتج في كليهما الى التمثيل بمثل محسوسة

وعلى الثالث بان كلام اوغسطينوس هناك على العبادة الباطنة التي مع ذلك يجب ان ترجع اليها العبادة الظاهرة كما تقدم وبمثل هذا يجاب على الرابع لانه بالمسيح افضى الناس على اكل وجهه الى عبادة الله الروحية

الفصل الثالث

هل كان واجباً تكثّر الرسوم الطقسية

ينحط الى الثالث بان يقال : يظهر انه لم يكن واجباً تكثّر الرسوم الطقسية لان الوسائط يجب ان تكون معادلة للغاية والرسوم الطقسية يقصد بها

عبادة الله والرمز الى المسيح كما تقدم في الفصلين الآتين . ويوجد « انه واحد »
الذي منه كل شيء ورب واحد يسوع المسيح الذي به كل شيء . كما قال
الرسول في ١ كور ٨: ٦ فلم يكن اذن واجباً تكثير الرسوم الطقسية

٢ وايضاً ان كثرة الرسوم الطقسية كانت مدعاة الى تعدي الناموس كقول
بطرس في اع ١٥: ١٠ « لم تجربون الله لتضعوا على رقاب التلاميذ نيراً لم
نستطع نحن ولا آباؤنا ان نحمله » وتعدي الرسوم الالهية منافع لخلاص الناس .
فاذاً لما كان من مقتضى كل شريعة ان تكون موافقة لخلاص الناس كما قال
ايسيدوروس في كتاب الاشتقاق ٢ ب ١٠ لم يكن واجباً شيء ما يظهر فرض
رسوم طقسية متكررة

٣ وايضاً ان الرسوم الطقسية كانت تتعلق بعبادة الله الظاهرة والباطنية
كما تقدم في الفصل الآنف . وقد كان ينبغي للشريعة ان تقلل من هذه العبادة
الجثمانية لانها كان المقصود منها السبح الذي علم الناس ان يعبدوا الله بالروح والحق
كما في يو ٤: ٢٣ فلم يكن اذن واجباً فرض رسوم طقسية متعددة
لكن يعارض ذلك قوله في هوشع ٨: ١٢ « فأكتب لهم شرائع كثيرة
في الداخل » وفي ايوب ١١: ٦ « ليخبرك بأسرار حكيمته وان شرائعه كثيرة »

والجواب ان يقال ان كل شريعة تُسنُّ لشعب كما مر في مب ٩٦ ف ١
وفي الشعب صنفان من الناس احدهما جانح الى الشر وهؤلاء يجب قمعهم برسوم
الشريعة كما مر في مب ٩٥ ف ١ والآخر جانح الى الخير اما بالفطرة او بالعادة
او بالنعمة وهؤلاء ينبغي تثقيفهم برسوم الشريعة وحملهم بها على الاستزادة من
الصالح . وتكثر الرسوم الطقسية في الشريعة العتيقة كان ملائماً لكل منهما
فقد كان في ذلك الشعب بعض يزعون الى عبادة الاصنام فكان لا بد من
صرفهم عنها الى عبادة الله بالرسوم الطقسية ولما كان الناس يعبدون الاصنام

على انحاء مختلفة كان ينبغي وضع رسوم متعددة لتكفل بنقض كل منها وفرض احكام كثيرة عليهم حتي اذا وفرت مناكهم نوعاً بما يجشمونه في سبيل عبادة الله لم يبق لهم وقت يفرغون فيه لعبادة الاصنام . واما الذين كانوا جاثمين الى الخير فقد كلت تكثر الرسوم الطقسية ضرورياً لهم ايضاً اولاً لان عقولهم كانت تتوجه بذلك الى الله توجهاً مختلفاً وعلى وجه أبقى وثانياً لان سر المسيح الذي كان مرموزاً اليه بهذه الرسوم الطقسية قد اولى العالم فوائد متعددة وكان ينبغي ان يعتبر فيه امور كثيرة تقتضي ان يرمز اليها برسوم طقسية مختلفة

إذا اجيب على الاول بأنه متى كانت الوساطة كافية للتأدية الى الغاية تكفي للغاية الواحدة واسطة واحدة كما ان دواء واحداً اذا كان فعالاً يكفي احياناً لحصول الشفاء فلا يحتاج حينئذ الى انوية متعددة واما اذا كانت الوساطة ضعيفة وقاصرة فيجب تعدد الوسائط كما يعالج المريض بادوية كثيرة متى كان واحداً منها لا يكفي لشفائه . وطقوس الشريعة العتيقة كانت عاجزة وقاصرة اولاً عن تمثيل سر المسيح الذي هو في منتهى السموات وثانياً عن اخضاع عقول الناس لله كقول الرسول في عبر ١٨ : ١٩ « ترفض الوصية السابقة لضعفها وعدم فائدتها اذ لم يكن بالناموس كمالٌ شئ » ولهذا وجب تكثر الرسوم الطقسية

وعلى الثاني بان من شأن الشارع الحكيم ان يسمح بوقوع تعديات صغيرة اجتناباً للتعديات الكبيرة ولهذا فاجتناباً لعبادة الاصنام واستكبار اليهود في قلوبهم لو اتموا جميع الرسوم الناموسية لم يعرض الله عن تكثر الرسوم الطقسية بسبب ان ذلك كان مدعاة الى سهولة تعليم الناموس وعلى الرابع بان الشريعة العتيقة قللت كثيراً من العبادة الجسمية فهي

قد رسمت ان لا تقدم القرايين في كل مكان ولا من اي مكان وانما رسمت
اموراً كثيرة مثل ذلك تقليداً من العبادة الظاهرة كما قال ايضاً الرباني موسى
المصري في كتاب مرشد التائبين ق ٣ ب ٣٠ على انه لم يكن ينبغي الاكثار من
تقليل عبادة الله الجسمية بحيث ينزع الناس الى عبادة الشياطين

الفصل الرابع

في ان قسمة طقوس الشريعة العتيقة الى قرايين واقداس واسرار وعبادات هل هي صواب
يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان قسمة طقوس الشريعة العتيقة الى
قرايين واقداس واسرار وعبادات ليست صواباً لان طقوس الشريعة العتيقة
كانت ترمز الى المسيح . وهذا انما كان يحصل بالقرايين المرموز بها الى القريبان
الذي به بذل المسيح نفسه مقدمة وذبيحة لله كما في افس ٥ : ٢ . فاذا لم يكن من
الرسوم الطقسية الا القرايين فقط

٢ وايضاً ان غاية الشريعة العتيقة كانت الشريعة الجديدة . والقريبان في
الشريعة الجديدة هو نفس سر المذبح . فلم يكن اذن واجباً ان تجعل الاسرار في
الشريعة العتيقة قسمة للقرايين

٣ وايضاً يراء بالقدس ما كان مكرماً لله وبهذا المعنى كان يقال للمسكن
وايته انها تقدس . وجميع الرسوم الطقسية كانت موضوعة لعبادة الله كما تقدم
في ف ١ . فقد كانت اذن كلها اقداساً . فلا ينبغي اذن اطلاق الاقداس على
قسم واحد منها فقط

٤ وايضاً ان العبادات مشتقة (في اللاتينية) من معنى الحفظ والرعاية وقد
كان يجب حفظ رسوم الناموس باسمها ففي تث ٨ : ١١ « احفظ واحذر ان
تلسي الرب الهك وتعرض عن وصاياه واحكامه وطقوسه » فلا ينبغي اذن جعل
العبادات قسماً من الرسوم الطقسية

٥ وايضاً ان الاعباد تجعل في عداد الطقوس لكونها ظلاً للمستقبل كما في كولوسي ١٦: ١١ ومثلها ايضاً التقادم والهدايا كما في عبر ٩: ٩ وهي ليست في ما يظهر داخلية في شيء من هذه الاقسام . فليست اذن قسمة الرسوم الطقسية على ما تقدم صواباً

لكن يمارض ذلك ان كلاً من الاقسام المتقدمة يدعى في الشريعة العتيقة طقوساً فان القرايين تدعى طقوساً في عد ٢٤: ١٥ حيث يقال « فلتقدم الجماعة عجباً بقربان وسكيبه بحسب الطقوس » وقد قيل عن سر الدرجة في اح ٣٥: ٧ « تلك مسحة هرون وبنيه على ما تقتضيه الطقوس » وقيل ايضاً عن الاقداس في خر ٣٨: ٢١ « هذه هي ادوات مسكن الشهادة لانامة طقوس اللاويين » وقيل ايضاً عن العبادات في ٣ ملوك ٦: ٩ « ان خدمت زائنين عن اقتفائي ولم تحفظوا الطقوس التي رسمتها لكم »

والجواب ان يقال ان الرسوم الطقسية يقصد بها عبادة الله كما مر في ف ١ و ٢ وهذه العبادة يجوز ان يعتبر فيها العبادة نفسها والعابدون وادوات العبادة . فالعبادة نفسها تقوم على وجه الخصوص بالقرايين التي تقدم تعظيماً لله . وادوات العبادة كالسكن والآنية ونحوها هي الاقداس . والعابدون يجوز ان يعتبر فيهم امران احدهما تعيينهم للعبادة الالهية ويتم بنوع من تكريس الشعب او الكهنة وهذا هو الاسرار والآخر طريقةهم الخاصة التي بها يمتازون عن لا يعبدون الله وهنا هو العبادات كشأنهم في المآكل والملابس ونحوها اذا اجيب على الاول بان القرايين كان ينبغي ان تقدم في بعض الامكنة ومن بعض الناس وكل ذلك يرجع الى عبادة الله فاذا كما يرمز بالقرايين الى المسيح الذي كان يرمز باسرارها واقداسها الى اسرار الناموس الجديد واقداسه وبالعبادات الى طريقة شعب الناموس الجديد . وكل ذلك يرجع الى

المسيح

وعلى الثاني بان قربان الشريعة الجديدة اي الاوخرستيا يشتمل على نفس المسيح الذي هو صانع التقديس فانه قدّس الشعب بدمه كما في عبر ١٣: ١٢ ولهذا كان هذا القربان سرّاً ايضاً واما قرايين الشريعة العتيقة فلم تكن مشتملة على نفس المسيح بل كانت ترمز اليه فقط ولهذا لا تسمى اسراراً الا انه للدلالة على ذلك بوجه الخصوص كان في الشريعة العتيقة بعض اسرارٍ يرمز بها الى التقديس المستقبلي على ان بعض التقديسات كانت يصاحبها ايضاً بعض القرايين

وعلى الثالث بان القرايين والاسرار ايضاً كانت اقداساً الا ان بعض الاشياء كانت اقداساً اي مكرسة لعبادة الله ولم تكن مع ذلك قرايين او اسراراً ولهذا خصّت باسم الاقداس المشترك

وعلى الرابع بان الاشياء التي كانت خاصة بطريقة الشعب العابد لله كانت تُخصّص باسم العبادات المشترك لخلوها عن الاشياء المقدمة فهي لم تكن تُدعى اقداساً لانها لم تكن تتعلق بعبادة الله مباشرة كالمسكن وانيه بل انما كانت طقسية بنوع من الزوم من حيث كانت ترجع الى نوع من اهلية الشعب لعبادة الله

وعلى الخامس بانه كما كانت القرايين تقدّم في مكان معين كذلك كانت تقدّم في ازمة معينة ومن ذلك يظهر ان الاعياد تدخل في عداد الاقداس واما التقادم والهدايا فتعسب من القرايين لانها كانت تقدم لله وعليه قول الرسول في عبر ٥: ١ «كل حبرٍ متخذٍ من الناس يقام لاجل الناس في ما هو لله ليقرّب تقادم وذبايح»

البحث الثاني بعد المائة

في علل الرسوم الطقسية — وفيه ستة فصول

ثم يتبني النظر في علل الرسوم الطقسية والبحث فيها يدور على ست مسائل — ١ في ان الرسوم الطقسية هل تعلل بعلة — ٢ هل تعلل بعلة حرفية او رمزية فقط — ٣ في علل القرايين — ٤ في علل الاسرار — ٥ في علل الاتداس — ٦ في علل العبادات

الفصل الأول

في ان الرسوم الطقسية من تعلل بعلة

يُتَخَطَّى الى الاول بان يقال : يظهر ان الرسوم الطقسية لا تعلل بعلة فقد كتب الشارح على قوله في افس ١٥:٢ : ابطال ناموس الرصايا بالاحكام : ما نصه « اي ابطال الناموس العتيق من حيث العبادات البدنية بالاحكام اي بالرسوم الانجيلية الصوابية » ولو كان لعبادات الناموس العتيق علة صوابية لكان ابطالها باحكام الناموس الجديد الصوابية عبثاً . فعبادات الناموس العتيق الطقسية لا تعلل اذن بعلة صوابية

٢ وايضاً ان الناموس العتيق حل محل الناموس الطبيعي . وبعض الرسوم لم يكن لها في الناموس الطبيعي علة سوى امتحان طاعة الانسان كما قال اوغسطينوس في شرح تك ل ٨ ب ٦ و ١٣ عند كلامه على النهي عن ثجيرة الحياة . فكان ينبغي اذنان يوضع في الناموس العتيق رسوم يمتحن بها طاعة الانسان دون ان يكون لها في نفسها علة صوابية

٣ وايضاً ان افعال الانسان يقال لها اديية من حيث هي صادرة عن العقل والصواب . فلو كان للرسوم الطقسية علة صوابية لما افرقت عن الرسوم الادبية . فيظهر اذن ان الرسوم الطقسية لا تعلل بعلة لان الرسم انما يكون صواباً متى كان معللاً بعلة

لكن يعارض ذلك قوله في مز ١٨ : ٩ « وصية الرب مضيفة تنير العيون »

والرسوم الطقسية وصايا الهية فهي اذن مضيئة وهي لا تكون كذلك اذا لم يكن لها علة صوابية . فالرسوم الطقسية اذن تعلل بعلة صوابية

والجواب ان يقال لما كان من شأن الحكمين ان يرتب كما في الالهيات ك ١ ب ٢ وجب ان يكون ما يصدر عن الحكمة الالهية مرتباً كما قال الرسول في رو ١٣ : ١ وترتيب الاشياء يقتضي امرين الاول سوق الاشياء الى الغاية المتقضاة التي هي مبدأ كل ترتيب في الاعمال لان ما يحدث اتفاقاً دون قصد غاية او ما يفعل بالهزل لا بالجد نصفه بعدم الترتيب . والثاني ان تكون الوساطة مناسبة للغاية وهذا يلزم عنه ان الوسائط تعلل بالغاية كما يعمل تهيؤ المنشار بالقطع الذي هو غايته كما في الطبيعيات ك ٢ ب ٩ ومن البين ان الرسوم الطقسية وسائر الرسوم الناموسية موضوعة من الحكمة الالهية وعليه قوله في تث ٤ : ٦ « هذه حكمتكم وفهمكم لدى عيون الامم » فقد وجب اذن القول بان الرسوم الطقسية مسوقة الى غاية تعلل منها بعمل صوابية

اذ اوجب على الاول بانه يجوز ان يقال ان عبادات الناموس العتيق لا تعلل بعلة من حيث ان الاعمال لم يكن لها علة في طبعها كأن لا يكون الثوب مثلاً منسوجاً من صوف او كتان الا انه كان ممكناً ان تعلل بالاضافة الى شيء آخر ابي من حيث كانت يرمز بذلك الى شيء او ينفى به شيء . واما احكام الناموس الجديد القائمة على وجه الخصوص بالايمان ومحبة الله فلها من نفس طبيعة الفعل علل صوابية

وعلى الثاني بان النهي عن شجرة معرفة الخير والشر لم يكن لان تلك الشجرة كانت فيحفة في طبعها ولكنه يعمل بالاضافة الى شيء آخر ابي من حيث كان يرمز به الى شيء . وهكذا رسوم الناموس العتيق الطقسية ايضاً فانها تعلل بالاضافة الى شيء آخر

وعلى الثالث بان الرسوم الادبية نحو: لا تقتل: لا تسرق: لها في طباعها
علل صوابية واما الرسوم الطقسية فلها علل صوابية من اضافتها الى آخر كما
تقدم

الفصل الثاني

في ان الرسوم الطقسية هل تعلل بعلل حرفية او رمزية فقط

يتخطى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الرسوم الطقسية لا تعلل بعلل
حرفية بل بعلل رمزية فقط فقد كان اخص هذه الرسوم الختان وذبح
الحمل الفصحي وكلا هذين لم يكن لهما الا علة رمزية لان كليهما رُسم علامة
لشيء آخر ففي تك ١٨: ١١ «تختنون لحم قلفتكم فيكون ذلك علامة عهد بيني
وبينكم» وفي خر ١٣: ٩ قيل عن اقامة الفصح «يكون بمثابة علامة في يدك
وبمئة ذكر امام عينيك» فلا ن لا يكون لسائر الرسوم الطقسية سوى علة
رمزية أولى

٢ وايضاً من شأن المعلول ان يكون مناسباً لعلته. وجميع الرسوم الطقسية
رمزية كما مر في البحث الآنف ف ٢. فليس لها اذن سوى علة رمزية
٣ وايضاً ما ليس في نفسه فرق بين ان يفعل على حال او أخرى فليس
يعلل بعلل حرفية في ما يظهر. ومن الرسوم الطقسية ما ليس في نفسه فرق بين
ان يفعل على حال او أخرى كمقدار ما يجب تقديمه من البهائم ونحو ذلك من
الاحوال الجزئية. فرسوم الشريعة العتيقة اذن لا تعلل بعلل حرفية

لكن يعارض ذلك انه كما ان الرسوم الطقسية كانت ترمز الى المسيح كذلك
كانت ترمز اليه حوادث العهد العتيق ايضاً فقد قيل في ا كور ١٠: ١١ «جميع
ذلك كان يعرض لهم رموزاً» وحوادث العهد العتيق ما عدا المعنى السري او
الرمزي معنى حرفي ايضاً. فاذا كذلك الرسوم الطقسية كان لها ما عدا العلل

الرمزية عللٌ حرفية أيضاً

والجواب ان يقال ان الوسائط يجب ان تعلل بالغاية كما مر في الفصل
الآنف وللرسوم الطقسية غايتان فقد كان يُقصد بها عبادة الله لذلك العهد
والرمز الى المسيح كما ان اقوال الانبياء كانت تنظر الى الزمان الحاضر وترمز ايضاً
الى الزمان المستقبل على ما قال ابرونيموس في تفسير نبوة هوشع ٣: ١
فكذلك اذن يمكن تعليل رسوم الناموس العتيق الطقسية من وجهين اولاً من
جهة العبادة الالهية التي كان ينبغي رعايتها لذلك العهد وهذه العلل حرفية
سواء اريد بها اجتناب عبادة الاصنام او تذكار صنعة الهية او الدلالة على
العظمة الالهية اويان ما كان يطلب حينئذ في عبادة الله من تأهب العقل .
وثانياً من جهة الرمز الى المسيح فتكون عالمها من هذه الجهة رمزية ومربية سواء
اعتبرت بالنظر الى المسيح والكنيسة وهذا يرجع الى المعنى الرمزي او بالنظر الى
اخلاق الشعب المسيحي وهذا يرجع الى المعنى الادبي او بالنظر الى حال المجد
المستقبل الذي تنادي اليه بالمسيح وهذا يرجع الى المعنى العلوي

اذ اُجيب على الاول بأنه كما ان معنى الكلام المجازي في الكتاب حرفي
اذ المراد به الدلالة على الشيء المقصود به كذلك معاني الطقوس الناموسية
المرسومة ذكراً لصنائع الله او لغير ذلك مما كان متعلقاً بمجال ذلك العهد لا
تتجاوز حد العلل الحرفية وعليه فتعليل عبد الفصح بالدلالة على النجاة من مصر
وتعليل الختان بالدلالة على العهد الذي به الله مع ابراهيم يرجع الى العلة الحرفية
وعلى الثاني بان ذلك الاعتراض ينهض لو كانت الرسوم الطقسية وُضعت
رمزاً الى المستقبل فقط لا لعبادة الله في الحاضر ايضاً

وعلى الثالث بأنه كما ان الشرائع الانسانية تعلل بعلة باعتبارها الكلي لا
باعتبار الاحوال الجزئية التي تُترك لحكم الشارعين على ما مر في مب ٩٦ ف ١

٦ كذلك كثير من التعيينات الجزئية في طقوس الشريعة العتيقة ليس له علة حرفية بل علة رمزية فقط وان كان له بالاجمال علة حرفية ايضاً

الفصل الثالث

في ان الطقوس المتعلقة بالقرايين هل يمكن ان تعمل بعلة صوابية

يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الطقوس المتعلقة بالقرايين لا يمكن ان تعمل بعلة صوابية لان ما كان يقدم قرباناً هو الشيء الضروري لقوام الحياة الانسانية كاتواع مخصوصة من البهيم والخبز . والله ليس يحتاج الى هذا القوام كقوله في مز ٤٩ : ١٣ « ألعلي آكل لحم الثيران او اشرب دم الثيوس » . فلم يكن اذن وجه صوابي لتقدمة هذه القرايين لله

٢ وايضاً لم يكن يقدم قرباناً لله من البهائم ذوات القوائم الاربع الاثلاثة اجناس اي البقر والغنم والمعز ولم يكن يقدم من الطير بالاجمال الا الحمام والحمام واما بالخصوص فكان يقدم من العصافير انطير الارص . وهناك اجناس اخرى كثيرة من البهائم اشرف من هذه . فاذاً لما كان ينبغي ان يقدم لله ما هو الافضل لم يكن ينبغي في ما يظهر ان تقدم له القرايين من هذه الاجناس فقط

٣ وايضاً كما ان الانسان أوتي من الله سلطاناً على الطيور والبهائم كذلك أوتي منه سلطاناً على الاسماك . فلم يكن اذن وجه لنفي الاسماك من القرايين الالهية

٤ وايضاً قد أمر بتقدمة الحمام والحمام على السوء . فاذاً كما أمر بتقدمة فرائح الحمام كان يجب ان يؤمر بتقدمة فرائح الحمام ايضاً

٥ وايضاً ان الله هو صانع الحياة ليس للناس فقط بل للبهائم ايضاً كما في تلك . والموت مقابل للحياة . فلم يجب اذن ان تقدم لله بهائم مذبوحة بل بالأحرى

بهايم حية ولا سيما لان الرسول حث على ذلك بقوله في رو ١٢ : ١ « ان
تقرب اجسادنا ذبيحة حية مقدسة مرضية عند الله »

٦ وايضاً اذا لم تكن البهايم تقدم لله الا مذبوحة فليس يظهر ان في كيفية
ذبحها فرقاً . فلا وجه اذن لتعيين كيفية الذبح ولا سيما في الطيور كما في اح ١
٧ وايضاً كل نقص في الحيوان فانه يؤدي الى الفساد والموت فاذا كانت
الحيوانات المذبوحة تقدم لله لم يكن وجه للنهي عن تقديم الحيوان الناقص
كالا عرج او الاعمي او المبتلى بعيب آخر

٨ وايضاً ان الذين يقربون القرابين لله ينبغي ان يشتركوا فيها كقول
الرسول في ١ كور ١٠ : ١٨ « أليس الذين يأكلون الذبائح هم شركاء المذبح »
فلا وجه اذن لنهي المقربين عن اكل بعض اجزاء من القرابين اي الدم والشحم
والقص والكثف البني

٩ وايضاً كما ان المحرقات كانت تقرب تكريماً لله كذلك ذبائح السلامة
وذبائح الاثم ايضاً . ولم تكن انثى من البهايم تقرب محرقة لله وكانت المحرقات
تقدم من ذوات القوائم الاربع ومن الطيور . فلم يكن اذن وجه لتقريب
الاناث في ذبائح السلامة وذبائح الاثم وعدم تقرب الطيور في ذبائح السلامة
١٠ وايضاً يظهر ان ذبائح السلامة كلها من جنس واحد فلم يكن ينبغي
اذن التفرقة بينها في ان بعضها لم يكن يجوز اكل لحمه في القد وبعضها كان يجوز
فيه ذلك

١١ وايضاً ان جميع الآثام مشتركة في انها تصرف عن الله فكان يجب اذن
ان يقدم جنس واحد من القرابين عن جميع الآثام ارضاء لله
١٢ وايضاً ان جميع الحيوانات التي كانت تقدم قرباناً كانت تقرب على
طريقة واحدة اي مذبوحة فلم يكن اذن وجه لان يقرب ما ينبت من الارض

على طرائق مختلفة فقد كان يقرب نارة سنبل و نارة سميد و اخرى خبز مخبوز
حيثاً في تنور و طوراً على طاجن و نارة على سفود

١٣ وايضاً كل ما نسئله فهو معطى لنا من الله . فلا وجه اذن لان لا

يقرب له ما عدا الحيوانات سوى الخبز والخمر والزيت واللبن والملح

١٤ وايضاً ان القرايين الجسمانية تدل على قربان القلب الباطن الذي

به يقرب الانسان روحه . وفي القربان الباطن من الخلاوة المعبر عنها بالعسل

اكثر من المذبح المعبر عنه بالملح ففي سي ٢٤ : ٢٧ « روجي احلى من العسل » فلم

يكن اذن وجه من الصواب للنهي عن ان يجعل في القربان العسل والخمير اللذان

يصير بهما الخبز لذيقاً ايضاً وللامر بان يجعل فيه الملح الذي هو لاذع واللبن

الذي هو مر . فيظهر اذن ان ما يتعلق بطقوس القرايين لا يعلل بعلة صوابية

لكن يعارض ذلك قوله في اح ١ : ١٣ « يقرب الكاهن جميع القرايين

وبه ترها على المذبح ذبيحة ورائحة طيبة للرب » . والله « ليس يجب احداً الا

من يساكن الحكمة » كما في حك ٧ : ٢٨ ومن ذلك ينتج ان كل ما هو مقبول

عند الله مقرون بالحكمة . فاذا تلك الطقوس المختصة بالقرايين كانت مقرونة

بالحكمة اي من حيث كان لها علل صوابية

والجواب ان يقال ان طقوس الشريعة العتيقة كان لها علتان كما مر في

الفصل الآنف احدهما حرفية من حيث كان يقصد بها عبادة الله والاخرى

رمزية من حيث كان يقصد بها الرمز الى المسيح . وبكلا الامرين يصح تحليل

الطقوس التي كانت مختصة بالقرايين فانه من حيث كان يقصد بالقرايين عبادة

الله يجوز اعتبار علة القرايين من وجهين اولاً من حيث ان القرايين كانت تدل

على توجه العقل الى الله لان مقربها كان يتحركها لتوجيه عقله الى الله . ومن مقتضى

حسن توجه العقل الى الله ان يعلم الانسان ان كل ما له فهو من الله على انه

مبدؤه الاول وان يوجهه اليه على انه تعالى غايته القصوى . وهذا كان يحصل في التقدّم والقرايين من حيث ان الانسان كان يقدمها تعظيماً لله مما يملكه اقراراً بانه انما أوتي ذلك من الله على حسب قوله في ١٤: ٢٩ «الجميع لك وانما اعطيناك ما اخذناه من يدك» ولهذا كان الانسان بتقدمة القرايين يعلن ان الله هو المبدأ الاول لخلق الاشياء وهو الغاية القصوى التي يجب توجيه كل شيء اليها—ولما كان حسن توجه العقل الى الله يقتضي ان لا يعرف العقل الانساني صانعاً اول للاشياء غير الله وحده وان لا يجعل غايته في سواء كان لذلك يُنهي في الشريعة عن تقديم ذبيحة لغير الله كقوله في خر ٢٢: ٢٠ «من ذبح لآلهة الا للرب وحده فليقتل» ولذلك يمكن تعليل الطقوس المتعلقة بالقرايين بعلقة اخرى من حيث ان الانسان كان ينصرف بها عن ذبائح الاوثان ولهذا لم تُسن رسوم القرايين لشعب اليهود الا بعد ان جنح الى عبادة الاوثان فعبد العجل المسبوك فكأنما رحت هذه القرايين للشعب الجانح الى تقديم القرايين لكي يقربها لله لا للاصنام وعليه قوله في ار ٢٢: ٧ «لم اكلم اباؤكم ولم أمرهم يوم اخرجتهم من ارض مصر من جبة المحرفات والذبائح» — واخص النعم التي اولاهها الله الجنس البشري الساقط في الخطيئة بذاته ابنه كقوله في يو ٣: ١٦ «هكذا احب الله العالم حتى انه بذل ابنه الوحيد لكي لا يهلك كل من يؤمن به بل تكون له الحياة الابدية» ولهذا فاحص ذبيحة هي التي «قرب بها المسيح نفسه لله رائحة طيبة» كما في افس ٥: ٢ ومن ثمه فجميع الذبائح الأخر كانت تقرب في الشريعة العتيقة رمزاً الى هذه الذبيحة المفردة والخاصة كما يرمز بالاشياء الناقصة الى الشيء الكامل وعليه قول الرسول في عبر ١٠: ١١ و ١٢ ان كاهن الشريعة العتيقة «كان يقرب مراراً تلك الذبائح بعينها التي لا يمكن ابداً ان تمحو الخطايا اما المسيح فانه قرب عن الخطايا ذبيحة واحدة الى الابد» ولما كان الرمز يعلّل

بالرموز اليه كان ينبغي تحليل ذبائح الداموس العتيق الرمزية بذبيحة المسيح الحقيقية

إذا اجيب على الاول بان الله لم يكن يشاء ان تقرب له هذه القرابين لاجل نفس الاشياء التي كانت تقرب كأنما كان في حاجة اليها كقوله في اش ١١: ١ « محرقات الكباش وشحم المسنات ودم العجول والثيروس والحملان لم ارض بها » بل انما كان يشاء ان تقرب له أولاً استئصالاً لعبادة الاوثان وثانياً دلالة على وجوب توجه العقل البشري الى الله وثالثاً رمزاً الى سر الفداء البشري الذي حصل بالمسيح كما تقدم

وعلى الثاني بان اعتبار كل ما تقدم كان يقتضي ان تقرب هذه الحيوانات دون سواها ذبائح لله — اما أولاً فلاستئصال عبادة الاوثان لان الوثنيين كانوا يقربون لآلهتهم جميع الحيوانات الأخرى او يستخدمونها للسحر واما هذه الحيوانات فقد كان المصريون الذين عاشهم بنو اسرائيل يتخرجون من ذبيحتها فلم يكونوا يقربونها ذبائح لآلهتهم كما يظهر من قوله في خر ٨ : ٢٦ « انما نذبح للرب الهنا ما هو رجس عند المصريين » فانهم كانوا يعبدون الغنم ويكرمون الثيوس لان الشياطين كانت تظهر في صورتها ويستخدمون البقر للعراثة التي كانوا يعتبرونها من الامور المقدسة — واما ثانياً فلما تقدم من توجيه العقل الى الله وهذا الوجهين أولاً لان هذه الحيوانات اخص قوام للحياة الانسانية وهي غذائها مع ذلك في غاية الطهارة واما سائر الحيوانات فهي اما وحشية وليست في الجملة معدة لاستعمال الناس او اذا كانت داجنة فغذاؤها نجس كالخنزير والدجاج ولا ينبغي ان يقرب لله الا ما كان طاهراً واما هذه الطيور فلما خصت بالتقدمة لكثرتها في ارض الميعاد . وثانياً لان ذبح هذه الحيوانات كان دليلاً على نقاوة العقل فقد جاء في تفسير اح ١ « تقرب العجل

على حين تنتصر على كبرياء الجسد والحمل على حين نهذب الحركات الخارجية عن حد الصواب والتيس اذ تغلب الاميال الفاسدة واليامة اذ نحفظ العفاف والخبز الفطير على حين تلدذ بفطير الاخلاص « واما الحمامة فواضح انه يراد بها الدلالة على المحبة وعلى سداجة العقل - واما ثالثاً فرمزا الى المسيح فقد قيل في التفسير المتقدم « يقرب المسيح في العجل دلالة على قوة الصليب وفي الحمل دلالة على البرارة وفي الكباش دلالة على الرئاسة وفي التيس دلالة على شبه جسد الخطيئة وفي اليامة والحمامة دلالة على اتحاد الطبيعتين (او دلالة باليامة على العفة وبالحمامة على المحبة) وفي السميد رمزا الى نضح المؤمنين بقاء المعمودية » وعلى الثالث بان الاسماك لكونها تعيش في المياه هي ابعد عن الانسان من سائر الحيوانات التي تعيش في الهواء كالانسان وايضاً فالاسماك اذا أخرجت من الماء لا تلبث ان تموت فلم يكن ممكناً تقربها في الهيكل كسائر الحيوانات وعلى الرابع بان كبار اليام افضل من فراخه واما الحمام فانه بعكس ذلك ولهذا امر بتقدمة اليام وفراخ الحمام كما قال الرباني موسى في كتاب مرشد التائبين ق ٣ ف ٤٦ لوجوب تقديم الافضل لله

وعلى الخامس بان الحيوانات المقرّبة كانت تُذبح لانها من حيث جعلها الله ما كلاً للانسان فهي لا تؤكل الا مذبوحة ولهذا ايضاً كانت تحرق بالنار لانها متى طُبِعت بانثار تصير صالحة لاكل الانسان - وايضاً فان ذبح الحيوانات دلالة على هدم الخطايا وعلى ان الناس كانوا يستوجبون القتل في آثامهم فكأنما تُذبح تلك الحيوانات مكانهم تكفيراً لآثامهم - وايضاً فان ذبح هذه الحيوانات رمزا الى قتل المسيح

وعلى السادس بانه انما كان يعين في الشريعة طريقة مخصوصة لذبح الحيوانات المقرّبة اجتناباً للطرائق الاخرى التي كان عبدة الاوثان يذبحون بها الحيوانات

قرباناً للاوثان - اولاً الشريعة آثرت نوع الذبيح الذي كان افضل تأليماً
للحيوانات المذبوحة كما قال الرباني موسى في الموضع المتقدم ف ٥٩ وبذلك كان
يُحْتَنَب قساوة المقربين وتعطل الحيوانات المذبوحة

وعلى السابع بانه لما كانت الحيوانات التي بها عيب تحتقر عادة عند الناس
ايضاً نهى عن قربها لله ومن ثم نهى ايضاً في تث ٢٣ : ١٨ عن ان يقربوا في
بيت الرب جعل بني او ثمن كلب وهذا ايضاً لم يكونوا يقربون الحيوانات قبل
اليوم السابع من ولادتها لانها كانت تعتبر قبل ذلك اليوم كالأجنة المسقطه التي
لم تكتمل بعد بسبب شدة رخصتها

وعلى الثامن بان القرايين كانت على ثلاثة اجناس - فمنها ما كان يحرق
كله وكان يقال له محرقة وهذا الجنس كان يقرب لله خصوصاً تعظيماً له وحجاً
بجودته وكان ملائماً لحال الكمال في اتمام المشورات ولما كان يحرق كله دلالة
بتصاعد كامل الحيوان المستحيل بخاراً الى اللى على خضوع الانسان كله وجميع
ما يملكه للرب الاله ووجوب تقدمته له - ومنها ما كان ذبيحة اثم وكان يقرب
لله لضرورة مغفرة الاثم وكان ملائماً لحال التائبين في تكفير الخطايا وهذه الذبيحة
كانت تقسم الى جزئين احدهما كان يحرق والاخر كان يأكله الكهنة دلالة
على ان تجميع الآثام كان يحصل من الله بواسطة الكهنة الا متى كانت تقرب
الذبيحة عن اثم الشعب كله او خصوصاً عن اثم الكاهن فكانت حيثئذ تحرق
كلها لانه لم يكن ينبغي ان يأكل الكهنة ما كان يقرب عن اثمهم حتى لا يبقى
فيهم شيء من الاثم ولانه لو اكلوه لم يكن فيه تكفير للاثم اذ لو اكله اولئك
الذين كان يقرب عن آثامهم لكانوا في ما يظهر كما لو لم يقربوه - واما الثالث
من اجناس القرايين فيقال له ذبيحة السلامة وهذه كانت تقرب لله اما شكراً
له او لاجل سلامة المقربين او لنجاحهم اقراراً بالاحسان الذي نالوه او المطلوب

نيله وهي ملائمة لحال المتقدمين في اتمام الوصايا وكانت انقسم الى ثلاثة اجزاء
 احدها كان يحرق تعظيماً لله والثاني كان يأكله الكهنة والثالث كان يأكله
 المقربون وذلك دلالة على ان خلاص الانسان يحصل من الله بواسطة كهنته
 ومشاركة الناس الذين يخلصون - وهذا ما كان يحفظ بوجه العموم فان الدم
 والشحم لم يكن يأكلها الكهنة ولا المقربون بل كان يُصَبُّ الدم على طرف المذبح
 تعظيماً لله والشحم كان يحرق بالنار وهذا كان لوجه - اولها اجتناب عبادة
 الاوثان فقد كان الوثنيون يشربون من دم ذبائحهم وياكلون شحومها كقوله في
 تث ٣٢ : ٣٨ « الذين كانوا ياكلون شحوم ذبائحهم ويشربون خمر مسكبيهم » -
 والثاني تعليم الناس فكان يحظر عليهم شرب الدم ليتخرجوا من سفك الدم البشري
 كقوله في تث ٩ : ٤ - ٥ « لئلا يدمه لا تاكلوا - فان دماء انفسكم اطلبها »
 وكان يحظر عليهم اكل الشحوم اجتناباً للاهواء الفاسدة وعايه قوله في حز ٣ : ٢٤
 « كتم تذبحون السمين » - والثالث تعظيم الله لان الدم اشد ضرورة للحياة
 وبهذا الاعتبار يقال ان النفس هي في الدم كما في اح ١٧ : ١١ والشحم يدل على
 وفرة الغذاء فلما كان الله هو الذي وهبنا الحياة وجميع الخيرات كان يُسْفَح
 الدم ويُحْرَق الشحم تعظيماً له - والرابع الرمز الى سفك دم المسيح وعظمة محبته
 التي بها قرب نفسه عنا الله - وقد كن الكهنة يُخَصُّون باكل القص والكثف
 المبني في ذبائح السلامة لاجتناب ضرب من الكهانة فانهم كانوا يتعرفون باضلاع
 الحيوانات المذبوحة وبعظم الصدر ايضاً ولهذا كان يحظر اكل هذه الاجزاء
 على اقربين - وايضاً فقد كان يُدَلُّ بذلك على ان الكاهن كان محتاجاً الى
 حكمة القلب لتثقيف الشعب المدلول عليه بالصدر الذي هو غلاف القلب
 والى الشجاعة لاحتمال النقائص المدلول عليها بالكثف المبني
 وعلى التاسم بانه لما كانت المحرقة اكل القرايين لم يكن يقرب محرقة الا

الذكر لان الانثى حيوان ناقص . وتقريب الهام والحمام انما كان لفقر المقرين الذين لم يكن في قدرتهم ان يقربوا حيوانات اعظم . ثم لان ذبائح السلامة كانت تقرب مجاناً ولم يكن يُكره احدٌ على تقربها بل كانت تقرب طوعاً لم تكن هذه الطيور تقرب بينها بل بين المحرقات وذبائح الاثم التي كانت يجب احياً تقربها . وايضاً فان هذه الطيور تناسب بتعليقها في الطيران كمال المحرقات وبنوحها في التغريد ذبائح الاثم

وعلى العاشر بان المحرقة كان لها المقام الاول بين جميع القرابين لانها كانت تحرق كلها تعظيماً لله ولم يكن يؤكل منها شيء . وكان يليها في القداسة ذبيحة الاثم التي كانت تؤكل من الكهنة في الثواق وفي يوم التقدمة فقط وذبيحة السلامة للشكر كان لها المقام الثالث وهي كانت تؤكل في يوم التقدمة ولكن في اي محل كان من اورشليم وذبيحة السلامة للتذركان لها المقام الرابع وكان يجوز اكل لحومها في القد ايضاً . والوجه في هذا الترتيب هو فرط ما يجب على الانسان لله اولاً لاجل عظيمته وثانياً لاجل ما اقترفته من اهانتة وثالثاً لاجل ما ناله من آلائه ورابعاً لاجل ما يرجوه منها

وعلى الحادي عشر بان الخطايا يعظم جرمها من حالة الخطأ ، كما اسلفنا في مب ٧٣ ف ١٠ ولهذا أمر بتقديم ذبائح مختلفة عن خطايا الكاهن والرئيس او فرد آخر من عامة الشعب قال الرباني موسى في الموضع المتقدم ذكره «يجب ان يُعتبر انه كلما كانت الخطيئة اعظم كان نوع الحيوان الذي كان يقرب تكفيراً لها اخس فكان يقرب المعز الذي هو حيوان خسيس جداً تكفيراً لعبادة الاوثان التي هي خطيئة عظيمة جداً والعجل تكفيراً لخطيئة سهو الكاهن والئيس تكفيراً لخطيئة سهو الرئيس»

وعلى الثاني عشر بان الشريعة ارادت ان تراعي في القرابين فقر المقرين

لها فمن كان يتعذر عليه تقرب حيوان ذي اربع كان عليه ان يقرب في الاقل طيراً ومن كان يتعذر عليه هذا كان عليه ان يقرب في الاقل خبزاً ومن كان يتعذر عليه هذا كان عليه ان يقرب في الاقل دقيقاً او سنبلاً — اما العلة الرمزية لذلك فهي ان الخبز يدل على المسيح الذي هو الخبز الحي كما في يو ٦ وهذا الخبز كان في حال الشريعة الطبيعية موجوداً في ايمان الآباء وجوده في مثل السنبلة وكان كالسميد في تعليم شريعة الانبياء وكان بعد التجسد خبزاً مصنوعاً مخبوزاً بالنار اي مصنوعاً بالروح القدس في تور الحشى البتولي وكان ايضاً مخبوزاً في الطاجن بالمشاق التي كان يتجسمها في العالم ومخبوزاً على الصليب كما يخبز على السفود

وعلى الثالث عشر بان ما يشمله الانسان من نبات الارض اما يكون طعاماً وهذا كان يقرب منه الخبز او شرباً وكان يقرب منه الخمر او تابلاً وكان يقرب منه الزيت والملح او دواءً وكان يقرب منه البخور الذي هو طيب الرائحة ومقو — على انه يرمز بالخبز الى جسد المسيح وبالخمر الى دمه الذي صار لنا به الغذاء وبزيت الى نعمة المسيح وبالملح الى العلم وبالبخور الى الصلوة

وعلى الرابع عشر بان العسل لم يكن يقرب في الذبائح الالهية اولاً لانه كان يقرب عادة في ذبائح الاوثان وثانياً دلالة على وجوب اجتناب كل حلاوة واذقة بدنية في من يريد ان يقرب ذبيحة لله . واما اخير فلانما لم يكن يقرب دلالة على وجوب اجتناب الفساد ولعله ايضاً كان يقرب عادة في ذبائح الاصنام . واما الملح فكان يقرب لانه يمنع من فساد التثانة والذبائح الالهية ينبغي ان تكون منزهة عن الفساد وايضاً لانه يدل على تمييز الحكمة او على اماتة الجسد ايضاً . واما البخور فكان يقرب دلالة على تقوى العقل الذي لا بد منه في المقربين

وعلى رائحة طيب الاحدوثه ايضاً لانه سمين وعطير . ولما كانت مقدمة الغيرة لا يبعث عليها التقوى بل اساءة الظن لم يكن يقرب فيها الجذور كما في عد

١٥ : ٥

ألفصل الرابع

في ان الطقوس المتعلقة بالاقداص هل يمكن ان تعلل بعلّة كافية

يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان طقوس الناموس العتيق المتعلقة بالاقداص لا يمكن ان تعلل بعلّة كافية فقد قال بولس في اع ١٢ : ٢٤ « هذا الاله الذي صنع العالم وجميع ما فيه لكونه رب السماء والارض لا يحل في هياكل مصنوعة بالايدي » فلم يكن اذن من الصواب اقامة مسكن او هيكل في الشريعة العتيقة لعبادة الله

٢ وايضاً ان حالة الشريعة العتيقة لم تبدل الا بالمسيح . والمسكن كان يدل على حالة الشريعة العتيقة . فلم يكن اذن ينبغي استبداله ببناء هيكل ما
٣ وايضاً ان الشريعة الالهية ينبغي على وجه الخصوص ان تسوق الناس الى العبادة الالهية . وتكثر الذابح والهيكل يرجع الى نماء العبادة الالهية كما هو ظاهر في الشريعة الجديدة . فيظهر اذن انه لم يكن ينبغي ان يكون في الشريعة العتيقة ايضاً مسكن واحد وهيكل واحد فقط بل مساكن وهيكل كل متعددة

٤ وايضاً ان غاية المسكن او الهيكل كانت عبادة الله . والله ينبغي ان تكرم فيه بالخصوص الوحدانية والبساطة . فيظهر اذن انه لم يكن من الصواب قسمة المسكن او الهيكل بموجب

٥ وايضاً ان قوة الحرك الاول الذي هو الله تظهر اولاً في ناحية الشرق التي منها تبدى الحركة الاولى . والمسكن انما جعل لعبادة الله . فكان ينبغي

اذن ان يكون متجهاً نحو الشرق لا نحو الغرب

٦ وايضاً ان الرب أمر في خر ٢٠ : ٤ ان « لا يصنعوا منحوتاً ولا صورة » فلم يكن اذن وجه من الصواب لجعل صورتي كرويين منحوتين في المسكن او في الهيكل وكذلك يظهر ان وجود التابوت والغشاء والنارة والمائدة والمذبحين هناك كان لغرض سبب صوابي

٧ وايضاً قال الرب في خر ٢٠ : ٢٤ « مذبحاً من تراب تصنع لي » ثم قال بعد ذلك « لا ترق الى مذبحي على درج » فلم يكن اذن من الصواب ان يؤمر بعد ذلك بعمل مذبح من خشب مغشى بالذهب او بالنحاس وعال بحيث لا يستطيع ان يرقى اليه الا على درج فقد قيل في خر ٢٧ : « واصنع المذبح من خشب السنط وليكن طوله خمس اذرع وعرضه خمس اذرع وعلوه ثلاث اذرع وغشه بنحاس » وقيل ايضاً هناك ٣٠ « واصنع مذبحاً لا يقاد البخور من خشب السنط وغشه بذهب خالص »

٨ وايضاً لا ينبغي ان يكون في اعمال الله شيء عبثاً فان الطبيعة ايضاً ليس شيء في اعمالها عبثاً . ويكفي للمسكن الواحد والبيت الواحد غطاء واحد . فلم يكن اذن من الصواب ان يجعل على المسكن اغطية متعددة اي شقق من بني وشقق من شعر معزى وجلود كباش مصبوعة بالحمرة وجلود سنجونية . وايضاً ان التقديس الخارج يدل على القداسة الداخلة التي ملها النفس .

فلم يكن اذن من الصواب تقديس المسكن وآتيه لكونها اجساماً غير متنفسة .
١٠ وايضاً قيل في مز ٣٣ : ٢ « ابارك الرب في كل حين على الدوام تسبحة في في » . والاعیاد كانت تقام لتسبیح الله . فلم يكن اذن من الصواب تعيين بعض الايام لاقامة الاعیاد . ومن ذلك يظهر ان طقوس الاقداس لم يكن لها علل صوابية

لكن يعارض ذلك قول الرسول في عبر ٨ «اولئك الذين يقربون
التقادم على حسب التاموس اما يخدمون مثال السماويات وظلها كما قيل لموسى
اذ كان يصنع المسكن : انظر واصنع كل شيء على المثال الذى انت مرّاه في
الجل » وما كان على مثال السماويات فهو على غاية الصواب . فقد كان اذن
لطقوس الاقداس علة صوابية

والجواب ان يقال ان كل ما يرسم من عبادة الله الخارجية يقصده بالخصوص
تكريم الناس لله . والانسان منطور على قلة التكريم لما كان من الاشياء مبتدلاً
ولامزية له على سواه وعلى فرط الاستعظام والتكريم لما كان له مزية فضل على
سواه ومن ثمة جرت العادة بين الناس ايضاً ان الملوك والروساء الذين يجب
تكريم مروّسهم لهم يتخذون من الملابس ائمتها ومن البيوت اعظمها واجملها
ولهذا السبب وجب ان يجعل لعبادة الله ازمة مخصوصة ومسكن مخصوص وآية
مخصوصة وخدام مخصوصون حملاً للناس بذلك على زيادة تكريم الله - ثم ان
حالة الشريعة العتيقة كانت ايضاً رمزاً الى سر المسيح كما مرّ في ف ٢ ومب ١٠٠
ف ١٢ ومب ١٠١ ف ٢ وما كان رمزاً الى آخر يجب ان يكون معيناً حتى
يكون مشتملاً على مثاله بنحو من الانحاء ولهذا ايضاً وجب ان تُرعى رسوم
مخصوصة في ما يتعلق بعبادة الله

اذ اُجيب على الاول بان عبادة الله يُعتبر فيها امران الله المعبود والناس
العابدون فالله المعبود لا يقتصّر في حيز جسماني وبهذا الاعتبار لم يكن ينبغي ان
يُصنع لاجله مسكن او هيكل . واما الناس الذين يعبدونه فجسمانيون ولاجلهم
وجب ان يُصنع لعبادة الله مسكن او هيكل مخصوص وذلك لامرين اولاً حتى
اذا اجتمعوا الى هذا المكان مع تصور كونه معيناً لعبادة الله يقبلون اليه بافضل
احترام وثانياً ليكون تعيين هذا الهيكل او المسكن رمزاً الى امور تختص بسمو

لاهوت المسيح او ناسوته . وهذا ما اراده سليمان بقوله في ٣ ملوك ٨ : ٢٢
 « اذا كانت السموات وسموات السماوات لا تسمع فكيف هذا البيت الذي
 ابتدئته » وبقوله بعد ذلك « لتكن عيناك مفتوحتين على هذا البيت الذي قلت
 يكون اسمي فيه لتسمع نضج عبدك وشعبك اسرائيل » ومن ذلك يضح ان بيت
 المقدس لم يكن ليسع الله كلنا هو يتميز فيه بل لكي يسكن فيه اسم الله اي لكي
 تُعَان فيه معرفة الله بما كان يُصنَع او يقال هناك ولكي تحرك حرمة المكان تقوى
 الذين يصلون فيه فتصير صلواتهم اولى بالاستجابة

وعلى الثاني بان حالة الشريعة العتيقة لم تبدل قبل المسيح من حيث اتمام
 الشريعة الذي حصل بالمسيح فقط ولكنها تبدلت ايضاً من حيث حالة الشعب
 الذي كان خاضعاً للشريعة لان الشعب كان في مبداء الامر في البرية ولم يكن
 له موطن معين ثم كانت له بعد ذلك حروب كثيرة مع الامم المتاخمة له واخيراً
 استتب له الراحة في عهد داود وسليمان وحينئذ بني اولاً الهيكل في المكان
 الذي كان عينه ابراهيم بوحى الهي لرفع القرابين فقد جاء في لك ٢٢: ٢ ان الرب
 امر ابراهيم ان يقدم ابنه محرقة على احد الجبال الذي يريه اياه ثم ورد بعد
 ذلك ان ابراهيم سمي ذلك الموضع الرب يرى اشارة الى ان ذلك المكان يكون
 بحسب سابق روية الله مختاراً لعبادة الله ولهذا قيل في تث ١٢: ٥-٦ «الموضع
 الذي يختاره الرب الحكم اليه تقبلون وتحملون اليه محرقاتكم وذبائحكم » ولم
 يجب تعيين ذلك المكان ببناء الهيكل قبل الوقت المذكور لثلاثة اوجه ذكرها
 الرباني موسى في كتاب مرشد التبيين ق ٣ ف ٥ : اولاً لئلا تختص الامم ذلك
 المكان لانفسها وثانياً لئلا يهدموه وثالثاً لئلا تتنازع الاسباط فينشأ بينها
 الدد والحصام ولهذا لم يُبن الهيكل قبل ان أُقيم عليهم ملك يقتدر على اخضاع هذا
 الخصام واما قبل ذلك فكان مصنوعاً لعبادة الله المسكن المتقل الى اماكن

مختلفة لأنه لم يكن تعين حينئذٍ مكان للعبادة الالهية وهذا هو السبب الحرفي لاختلاف المسكن والهيكَل - واما السبب الرمزي فيمكن اعتباره من دلالة هذين الاثنين على الحالين فالمسكن المتقل يدل على حال الحياة الحاضرة المتغيرة والهيكَل الذي هو مستقر وثابت يدل على حال الحياة المستقبلية التي لا يبروها تبدل بوجء ولهذا قيل انه لم يسمع في بناء الهيكَل صوت مطرقة او منشار دلالة على ان الحال المستقبلية تكون منزهة عن كل جلبة اضطراب - او ان المسكن يدل على حال الشريعة العتيقة والهيكَل الذي بناه سليمان يدل على حال الشريعة الجديدة ولهذا لم يُستخدَم في بناء المسكن الا اليهود فقط واما بناء الهيكَل فقد استخدِم فيه الوثنيون ايضاً من سكان صور وصيدا

وعلى الثالث بان وحدة الهيكَل او المسكن يجوز تحليلها بعلة حرفية وعلة رمزية فالعلة الحرفية هي اجتناب عبادة الاوثان لان الوثنيين كانوا يبنون هياكل مختلفة للآلهة المختلفة فتقرباً للاعتقاد الوحدانية الالهية في اذهان الناس اراد الله ان تقرب له القرايين في مكان واحد فقط - وهي ايضاً يان كون العبادة الجسمانية لم تكن مرضيةً عنده لذاتها ولهذا كانوا ينهون عن ان يقربوا القرايين في كل مكان من دون فرق . واما عبادة الشريعة الجديدة التي تضمن ذبيحتها النعمة الروحية فهي مرضيةٌ عند الله لذاتها ولهذا لم يحظر تكثير المذابح والهياكل في الشريعة الجديدة

اما ما كان يرجع الى عبادة الله الروحية القائمة بتعليم الشريعة والانبياء فقد كان يعين له في الشريعة العتيقة ايضاً اما كن مختلفة كانوا يجتمعون اليها لتسبيح الله وكان يقال لها مجامع كما يقال الآن كنائس لاما كن التي يجتمع اليها الشعب المسيحي لتسبيح الله فتكون كنيسةنا جعلت مكان الهيكَل والمجمع لان ذبيحة الكنيسة روحانية ولهذا لا يختلف عندنا مكان الذبيحة عن مكان التعليم

— واما العلة الرمزية فيعوز ان تكون الدلالة على وحدة الكيسة المحاربة او المتصرة

وعلى الرابع بانه كما ان وحدة الهيكل او المسكن كانت رمزاً الى وحدانية الله او وحدة الكيسة كذلك انقسام المسكن او الهيكل كان رمزاً الى اختلاف الاشياء الخاضعة لله التي تنمو بنا الى تعظيمه تعالى فالمسكن كان ينقسم الى شطرين احدهما كان يقال له قدس الاقداس وهو الشطر الغربي والثاني كان يقال له قدس وهو الشطر الشرقي وقد كان ايضاً امام المسكن سراقق . فلهذه القسمة اذن وجهان احدهما من حيث ان الغرض من المسكن هو عبادة الله فان قسمة المسكن كانت رمزاً الى اقسام العالم المختلفة فالقسم الذي كان يُعرف بقدس الاقداس كان رمزاً الى العالم الاعلى الذي هو عالم الجواهر الروحانية والتسم الذي كان يُعرف بالقدس كان يدل على العالم الجسماني ولهذا كان قدس الاقداس يُفصل عن القدس بحجاب منقسم الى اربعة ألوان رمزاً الى الاسطوانات الاربعة وهي البرزخ الدال على الارض لان البرزخ اي الكتان ينبت من الارض والارجوان الدال على الماء لان اللون الارجواني كان يُصنع من بعض الحمار الذي يوجد في البحر والسمنجوني الدال على الهواء لان لونه والقرمز الدال على النار . وذلك لان مادة الاسطوانات الاربعة حاجزٌ يحجب عنا الجواهر الغير الجسمانية — وانما لم يكن يدخل المسكن الداخل اليه قدس الاقداس الا الكاهن الاعظم فقط والامرة في السنة دلالة على ان الكمال الاقصى للانسان أن يفضي الى ذلك العالم . ولما المسكن الخارج اي القدس فكان يدخله كل يوم الكهنة دون الشعب الذي كان يدخل السراقق فقط لان الشعب كان يستطيع ادراك الاجسام واما حقائقها الداخلة فانما تدرك بنظر الحكماء فقط — واما باعتبار العلة الرمزية فالمسكن الخارج المعروف بالقدس يدل على حال

الشرية العتيقة كقول الرسول في عبر ٩: ٦ « فالكهنة كانوا يدخلون الى ذلك المسكن كل حين فيقيموا خدمة الذبائح » والمسكن الداخل المعروف بقدس الاقداس يدل اما على المجد السماوي او على حال الناموس الجديد الروحانية التي هي مبدأ للمجد المستقبل وهذه الحال قد ادخلنا اليها المسيح وهذا كان يرمز اليه بدخول الكاهن الاعظم وحده ومرة في السنة الى قدس الاقداس - واما الحجاب فكان رمزاً الى احتجاب الذبائح الروحانية وراء الذبائح العتيقة وهذا الحجاب كان ذا اربعة الوان اي لون البر من الكتان دلالة على طهارة الجسد ولون الارجوان رمزاً الى الالام التي قاساها القديسون في سبيل الله ولون القرمز المكرر صبغه دلالة على محبة الله ومحبة القريب ولون السمجوني دلالة على التأمل السماوي - ولم يكن حكم الشعب والكهنة واحداً بالنسبة الى الشريعة العتيقة فان الشعب كان ينظر الى مجرد الذبائح الجسمانية التي كانت تقرب في السراشق والكهنة كانوا ينظرون الى علة الذبائح اذ كان لهم ايمان اصرح باسرار المسيح ولهذا كانوا يدخلون الى المسكن الخارج الذي كان ايضاً مفصلاً عن السراشق بحجاب لان من الاشياء المتعلقة بسر المسيح ما كان محبوباً عن الشعب ومعلوم الكهنة ولكن ذلك لم يكن مكشوفاً لهم تماماً كما كان بعد ذلك في العهد الجديد على ما في افسس ٣: ٥

وعلى الخامس بان السجود الى جهة الغرب لما رُسم في الشريعة اجتناباً لعبادة الاصنام لان جميع الوثنيين كانوا يتجهون في سجدتهم نحو الشرق تعظيماً للشمس وعليه قوله في حز ٨: ١٦ ان بعضاً « كانت ظهورهم الى هيكل الرب ووجوههم نحو الشرق وكانوا يسجدون نحو مطلع الشمس » فاجتناباً لذلك كان قدس الاقداس في المسكن الى جهة الغرب ليسجدوا الى ناحية الغرب - ويجوز ان يعمل ذلك بعلّة رمزية من حيث ان حال المسكن الاول كلها كانت رمزاً الى

موت المسيح المدلول عليه بالمغرب كقوله في مز ٦٧: ٥ «الراكب على المغرب
الرب اسمه»

وعلى السادس بان الاشياء التي كان يشتمل عليها المسكن يجوز تعليلها
بعلة حرفية وعلة رمزية . فالحرفية من جهة العبادة الالهية . ولما كان
المسكن الداخل الذي كان يقال له قدس الاقداس رمزاً الى عالم الجواهر
الروحانية الاعلى كما مرّ قريباً كان يشتمل على ثلاثة اشياء اي تابوت العهد
الذي كان فيه قسط المن من الذهب وعصاهرون التي افرخت واللوحان
كما في عبر ٩ : ٤ والمراد باللوحين اللوحان اللذان كانت مكتوبة فيهما
الوصايا العشر . وهذا التابوت كان موضوعاً بين كرويين متواجهين وكان
عليه فوق اجنحة الكرويين غشاء كأنه محمول منهما وكأنما اريد بذلك
تصوير كون ذلك الغشاء كرسياً لله ولهذا كان يقال لذلك الغشاء استعظافي
كأنما الله كان يعظف من هناك الى الشعب مستجيباً صلوات الكاهن
الاعظم فكان يشبه ان يكون محمولاً من الكرويين اللذين كانا كأنهما
في حال السجود لله وكان تابوت العهد بمنزلة موطن للجلوس على الغشاء -
وهذه الثلاثة كانت رمزاً الى ثلاثة في ذلك العالم الاعلى اولها الله الذي هو
فوق كل شيء وتقصّر كل خليفة عن ادراكه ولهذا لم يجعل في ذلك المسكن
صورة تمثل احتجابه عن الابصار بل جعل صورة لكرسيه لان الخليفة يمكن
ادراكها وهي خاضعة لله خضوع الكرسي للجالس عليها . والثاني الجواهر الروحانية
التي تسمى ملائكة وهذه كان يرمز اليها بالكرويين المتواجهين دلالة على
ما بينهم من الوفاق كقوله في ايوب ٢٥ : ٢ «الذي يجعل الوفاق في الاعالي»
وانما لم يجعل هناك كروباً واحداً دلالة على كثرة الارواح السماوية ولئلا
يعبدها الذين أمروا ان يعبدوا الهاً واحداً فقط . والثالث حقائق جميع

ما يحدث في هذا العالم الاسفل الموجودة على نحو ما في ذلك العالم الاعلى وجود حقائق المعلولات في عللها وحقائق المصنوعات في الصانع وهذا كان يرمز اليه بالثابوت الذي كان يدل بالثلاثة المودعة فيه على ثلاثة هي اخص الاشياء الانسانية وهي الحكمة التي كان مرموزاً اليها بلوحي العهد وسلطان السياسة الذي كان مرموزاً اليه بعصا هرون والحياة التي كان مرموزاً اليها بالمن الذي كان قوام الحياة - او انه كان يرمز بهذه الثلاثة الى صفات الله الثلاث فكان يرمز باللوحيين الى الحكمة وبالعصا الى القدرة وبالمن الى الجودة لحلاوته ولكونه أنزل على الشعب رحمة منه تعالى ولهذا كان يُحفظ تذكّراً للرحمة الالهية - وقد أُشير ايضاً الى هذه الثلاثة في رؤيا اشعيا فهو قد رأى الرب جالساً على عرش عالٍ رفيع والسارافين قائمين والبيت مملوءاً من مجد الله ومن ثم كان السارافون ايضاً يقولون «الارض كلها مملوءة من مجده» وعلى هذا النحو لم تكن توضع صور السارافين للعبادة فان هذا كان منهاياً عنه في الوصية الاولى من التاموس بل للدلالة على خدمتهم كما مرّ

واما المسكن الخارج المرموز به الى العالم الحاضر فكان مشتملاً على ثلاثة وهي مذبح البخور الذي كان تجاه الثابوت ومائدة التقدمة التي كان يوضع عليها اثنا عشر رغيفاً من الخبز وكانت الى الجانب الشمالي والمذبة التي كانت الى الجانب الجنوبي . وهذه الثلاثة يظهر انها بازاء الثلاثة التي كانت مودعة في الثابوت لكنها كانت اوضح تمثيلاً لها فان حقائق الاشياء يجب ان تجعل اظهر مما هي في عقل الله والملائكة حتى يصير ادراكها ممكناً للناس الحكماء المرموز اليهم بالكهنة الذين يدخلون المسكن فكانت المذبة اذن تدل كعلامة محسوسة على الحكمة التي كان يعبر عنها في اللوحين بالقفاظ مفهومة - ومذبح البخور كان يدل على وظيفة الكهنة الذين كان من شأنهم ان يُقبلوا بالشعب الى الله وهذا

ايضاً كان يدل عليه العصا لان ذلك المذبح كان يوقد عليه البخور العطر الذي كان يدل على قداسة الشعب المقبول عند الله ففي رؤ ٣: ٨ ان دخان العطور يدل على تهريرات القديسين وقد أُصيب بجعل العصا في التابوت ومذبح البخور في المسكن الخارج رمزاً الى السلطان الكهنوتي لان الكاهن وسيط بين الله والشعب يسوس الشعب بالسلطان الالهي المرموز اليه بالعصا ويقدم لله على مثل مذبح البخور ثمرة سياسته اي قداسة الشعب - والمائدة تدل على غذاء الحياة كما يدل عليه المن ايضاً غير ان هذا غذاء اعم واكثف وذلك غذاء الذ والطف - وقد أُصيب بجعل المنارة الى الجانب الجنوبي والمائدة الى الجانب الشمالي لان الجانب الجنوبي هو القسم الايمن من العالم والشمالي هو القسم الايسر كما في كتاب السماء والعالم ٢ ب ١١ اعد ١٠ . والحكمة تُجَعَل من جهة اليمين كسائر الخيرات الروحية . والغذاء الزمني يُجَعَل من جهة الشمال كقوله في ام ١٦: ٣ «في يسارها الغنى والمجد» والسلطان الكهنوتي متوسط بين الزمانيات والحكمة الروحية لانه يوزع الحكمة الروحية والزمانيات

ويجوز ان تعلل هذه الاشياء بعلّة اخرى حربية فقد كان في التابوت لوحاً الشريعة دفعا لتنامي الشريعة وعليه قوله في خر ١٢: ٢٤ «اعطيك لوحى الحجارة والشريعة والوصايا لتعلم بني اسرائيل» وكانت فيه عصا هرون لازالة خلاف الشعب في كهنوت هرون وعليه قوله في عد ١٧: ١٠ «رد عصا هرون الى تابوت الشهادة لتحفظ آية لتمرّد بني اسرائيل» . وكان محفوظاً فيه المن تذكراً لصنيع الله الى بني اسرائيل في البرية وعليه قوله في خر ١٦: ٣٢ «املاً العُمر منه وليُحفظ مدي اجيالكم لكي ينظروا الخبز الذي اطعمتمكم في البرية» . وكانت المنارة مصنوعة لزينة المسكن لان عظمة البيت تقتضي ان يكون نوره واقياً . وكان لها سبع شعب كما يقول يوسف المؤرخ في عاداته

ك ٣ ب ١ و ٨ دلالة على الكواكب السبع المنيرة العالم كله ولهذا كان محل
 المنارة في الجانب الخوي لان الكواكب تسير اليها من تلك الجهة . وصنع
 مذبح البخور ليكون في المسكن دخان عطر على السوام اولاً لاكرام المسكن
 وثانياً دفعاً للروائح الكريهة التي كان لا بد ان تحصل عن اراقة الدم وذبح
 الحيوانات لان الاشياء الثقة تحترق لاعتبارها خسيصة والاشياء العطرة يعظم
 عند الناس قدرها . وصنعت المائدة للدلالة على ان الكهنة خدمة الهيكل كان يجب
 ان يحصلوا على قوتهم في الهيكل ولهذا لم يكن يحل اكل الاثني عشر رغيفاً
 الموضوع على المائدة ذكراً للاسباط الاثني عشر الا للكهنة فقط كما في متى
 ١٢ : ١٤ . وانما لم توضع المائدة في الوسط امام الفناء اجتناباً لطقس عبادة
 الاوثان لان الوثنيين في الذبائح التي كانوا يقربونها للقمر كانوا يضعون المائدة
 امام صنم القمر وعليه قوله في ار ١٨ : ٧ « النساء يفرغن الشم ليصنعوا اقراصاً
 للملكة السماء »

واما السرادق الممدود خارج المسكن فقد كان فيه مذبح الحرفات الذي
 كانت تقرب فيه لله ذبائح مما كان للشعب ولهذا كان الدخول اليه مباحاً
 للشعب الذي كان يقرب هذه الذبائح على ايدي الكهنة واما المذبح الداخل
 الذي كان يقرب فيه لله تقوى الشعب وقداسته فلم يكن يدخله الا الكهنة
 الذين كان من واجباتهم ان يقربوا الشعب لله . وانما جعل هذا المذبح في
 السرادق خارج المسكن تحافياً عن عبادة الاوثان لان الوثنيين كانوا ينصبون
 داخل اخبا كل المذابح المعدة لتقريب الذبائح للاوثان .

على انه يجوز ان تعلل كل هذه الاشياء بعلية رمزية من نسبة المسكن الى
 المسيح الذي كان رموزاً اليه فينبغي ان يعتبر ان قصور الرموز الناموسية اقتضى
 ان يجعل في الهيكل رموز مختلفة للدلالة على المسيح فهو الرموز اليه بالنساء لانه

كفارة عن خطايانا كما في ١ يوحنا ٢: ٢ وقد أصيب في جعل هذا الغشاء
محمولاً من الكرويين فقد قيل عنه في عبر ١: ٦ «تسجد له جميع ملائكة الله»
وهو المرموز اليه بالتابوت فكما كان التابوت مصنوعاً من خشب السنط
كذلك كان جسد المسيح مركباً من أعضاء في غاية الطهارة. وكان التابوت مذهباً
لان المسيح كان مملوءاً من الحكمة والحبة المدلول عليهما بالذهب. وكان فيه
قسط مذهب اي نفس مقدسة وكان في هذا القسط من اية كل ملء
اللاهوت. وكان فيه العصا اي السلطان الكهنوتي لانه صار جبراً الى الابد.
وكان فيه ايضاً لوح العهد دلالة على ان المسيح هو منزل الشريعة - وهو ايضاً
الرموز اليه بالنارة لانه قال في يوحنا ٨: ١٢ «انا نور العالم» وسرجها السبعة
كانت رمزاً الى مواهب الروح القدس السبع. واما الاثنا عشر رغيفاً فرمز
الى الاثني عشر رسولاً او الى تعليمهم. او يقال ان النارة والمائدة رمز الى
تعليم الكنيسة وايمانها لانها تير وتغذو غذاء روحياً - وهو ايضاً الرموز اليه
بمذبحي المحرقات والبخور لانه يجب ان تقرب بواسطة الله جميع اعمال الفضائل
اي تلك التي بها نيت الجسد وتقرّب على مثل مذبح المحرقات وتلك التي على
حال اعظم من كمال العقل تقرب لله باشواق اهل الكمال الروحية بواسطة
المسيح الذي هو بمثابة مذبح البخور كقوله في عبر ١٣: ١٥ «فلتقرب به اذن ذبيحة
الحمد لله كل حين»

وعلى السابع بان الرب امر ببناء المذبح ليقرب عليه الذبائح والتقدم لتعظيم
الله ولقوام الكهنة الذين كانوا يخدمون المسكن وقد أمر الرب في بناء المذبح
امرين احدهما في بدء الشريعة في خر ٢٠ حيث امر ان يصنعوا مذبحاً من
تراب او في الاقل من حجارة غير منخولة والثاني ان لا يصنعوا مذبحاً عالياً
ينبغي ان يرقى اليه على درج وذلك تنفيراً من عبادة الاوثان فقد كان الوثنيون

ينون لاصنامهم مذابح مزدانة وعالية يعتقدون ان فيها شيئاً من القداسة والالوهية ولهذا امر الرب ايضاً في تث ١٦ : ٢١ ان «لا تفرس غابة او شيئاً من الشجر عند مذبح الرب الهك» لأنه كان من عادة الوثنيين ان يذبحوا الذبائح تحت الاشجار لحسن منظرها وظلالتها وقد كان لهذه الاوامر ايضاً علة رمزية لأنه يجب ان نعترف ان في المسيح الذي هو مذبحننا باعتبار الناسوت طبيعة جسمانية حقة وهذا هو بناء المذبح من تراب وباعتبار اللاهوت يجب ان نعترف بمساواته للآب وهذا هو عدم الارتقاء على درج الى المذبح ولا يجب ايضاً ان نقبل عند المسيح تعليم الوثنيين الذي يهيج الاهواء الفاسدة . الا انه لما صنع المسكن لاكرام الله لم يبق عمل للخوف من هذه الاسباب الداعية الى عبادة الاوثان ولهذا امر الرب ان يصنع مذبح المحرقات من نحاس اذ كان يراه جميع الشعب ومذبح البخور من ذهب اذ كان يراه الكهنة فقط ولم يكن للنحاس شيئاً بحيث يبعث الشعب به على شيء من عبادة الاوثان

لكن لما كان قد علل في خر ٢٠ هذا الرسم وهو «لا ترق الى مذبحي على درج» بقوله بعد ذلك «لئلا تكشف سوائتك» وجب ان يعتبر ان هذا ايضاً رسم لاجتناب عبادة الاوثان لان الوثنيين حين كانوا يقربون الذبائح لعشتاروت كانوا يكشفون سوائهم للشعب على انه بعد ذلك أمير الكهنة ان يلبسوا السراويل كالنساء لتغطية سوائهم ولهذا امكن بدون خطر ان يرسم علو المذبح بحيث يرقى اليه الكهنة في حين تقرب الذبائح على درج من خشب غير ثابت بل منتقل

وعلى الثامن بان جرم المسكن كان مبنيّاً من الواح قائمة على الطول مغطاة من داخلها بشقق من الوان اربعة مختلفة اي من كتان مشزور ومنجون وارجوان وصبغ قرمز وهذه الشقق كانت تغطي جوانب المسكن

فقط واما سقفه فكان له غطاء واحد من جلود سمجونية وفوقه غطاء آخر من جلود تيوس مصبوغة بالحرمة وفوق هذا غطاء ثالث من شقق شعر معزى لم تكن تغطي سقف المسكن فقط بل كانت ايضاً تُسَلَّ الى الارض وتغطي الواح المسكن من خارج والعلّة الحرفية لهذه الاغطية كانت بالعموم زينة المسكن وصيانتة حتى يكون مكرماً واما بالخصوص فعند البعض كانت شقق البز تدل على سماء النجوم المؤلفة من نجوم مختلفة وشقق شعر المعزى على المياه التي فوق الجلد والجلود المصبوغة بالحرمة على سماء علمين الذي هو مقر الملائكة والجلود السمجونية على سماء الثالث الاقدس — واما علمتها الرمزية فهي ان الالواح التي كان المسكن مبنياً منها كانت رمزاً الى المؤمنين بالمسيح الذين منهم تركب الكنيسة وانما كانت هذه الالواح مغطاة من داخل بشقق ذات اربعة الوان لان المؤمنين يزددون داخلًا بفضائل اربع فكان يُرمز بالكتان المشزور الى الجسد المتلألئ بالعفة وبالسجود الى العقل التائق الى العلويات وبالارجوان الى الجسد الخاضع للآلام وبصبغ القرمز الى العقل اللامع بين الآلام بحجة الله والقريب على ما قال الشارح . واما اغطية الشقق فكانت رمزاً الى الرؤساء والعلمين الذين يجب ان تتلأأ فيهم السيرة السماوية المرموز اليها بالجلود السمجونية والتأهب للاستشهاد المرموز اليه بالجلود المصبوغة بالحرمة وشظف العيش والصبر على الاعداء المرموز اليهما بشقق شعر المعزى التي كانت عرضة للرياح والامطار كما قال الشارح

وعلى التاسع بان العلّة الحرفية لتقديس المسكن وانيته كانت زيادة احترامه لانه كان بهذا التقديس يكرس للعبادة الالهية — وعلته الرمزية هي كونه رمزاً الى التقديس الروحي للمسكن الحي اي المؤمنين الذين منهم تركب كنيسة المسيح وعلى العاشر بانه كان في الشريعة العتيقة مبعة محافل وقتية وواحد دائم كما

يظهر من عد ٢٨ و ٢٩ فقد كان هذا الاخير يشبه ان يكون عيداً دائماً
لانه كل يوم كان يقرب حملان في الغداة والعشي وهذا العيد الدائم للذبيحة
اليومية كان دلالة على دوام الغبطة الالهية . واول الاعياد الوقتية كان
يُصنع في كل اسبوع وهذا هو عيد السبت الذي كان يُصنع ذكراً لخلق
الكائنات كما اسلفنا في مب ١٠٠ ف ٥ والعيد الثاني كان يُصنع في كل شهر وهو
عيد رؤوس الشهور الذي كان يُصنع ذكر العمل السياسية الالهية لان هذه المافلات
تغير بالخصوص على حسب حركة القمر ولهذا كان يُصنع هذا العيد وقت
استهلال القمر ولم يكن يصنع وقت اكتماله تجافياً عن عبادة الوثنيين الذين كانوا
يقربون الذبائح للقمر في هذا الوقت - وهذان الصنيعان يشملان الجنس
البشري كله ولهذا كان تذكاريهما يكرر كثيراً . واما الاعياد الخمسة الباقية فكانت
تُصنع مرة في السنة تذكراً للصنائع التي خُص بها ذلك الشعب فقد كان
يصنع عيد الفصح في الشهر الاول تذكراً لانقاذه من مصر وكان يُصنع بعد
خمسین يوماً عيد المنصرة تذكراً لانزال الشريعة والاعیاد الثلاثة الباقية كانت
تصنع في الشهر السابع فانه كله كان عندهم بمنزلة عيد كالیوم السابع . ففي الیوم
الاول من الشهر السابع كان عيد الابواق تذكراً لانقاذ اسحاق اذ وجد ابراهيم
الكبش المعتقل بقرنيه الذي كانوا يمثلونه بالقرون التي كانوا ينفخون بها . وقد
كان عيد الابواق بمنزلة دعوة الشعب ليتأهبوا للعيد التالي الذي كان يصنع في
اليوم العاشر وهذا كان عيد التكفير تذكراً لذلك الصنيع الذي به اجاب الله
الى تضرع موسى فغفر خطيئة الشعب بعبادة العجل . وكان يُصنع بعد هذا عيد
المظال سبعة ايام تذكراً لصنيع وقاية الله لذلك الشعب واجازته في البرية
حيث سكنوا المظال ولهذا كان يجب ان يأخذوا لهم في هذا العيد ثم شجرة نصيرة
اي اللیمون واغصان شجر اثلث اي الآس فان هذين الصنفين من الشجر عطران

وسعف نخل وصفصافاً نهرياً فان هذين الصنفين من الشجر يحفظان خضرتهما وهذه كلها توجد في ارض الميعاد ويراد بها الدلالة على ان الله اجازهم في ارض البرية المجذبة الى الارض المخصبة . وفي اليوم الثامن كان يصنع عيد آخر اي عيد الحشد والحباية وكان يُجمع فيه من الشعب ما كان ضرورياً لتفقات العبادة الالهية وكان يراد به الدلالة على اجتماع الشعب وتمتعه بالسلام في ارض الميعاد .

واما الهة الرمزية لهذه الاعياد فهي ان ذبيحة الحمل الدائمة رمز الى دوام المسيح الذي هو حمل الله كقوله في عبر ١٣ : ٨ « يسوع المسيح هو امس واليوم والى مدى الدهر » والسبت رمز الى الراحة الروحية المعطاة لنا بالمسيح كما في عبر ٤ : ٠ ورأس الشهر الذي هو اول الهلال رمز الى استنارة الكنيسة الاولى بالمسيح اذ كان يعظ ويفعل المعجزات . وعيد العنصرة رمز الى حلول الروح القدس على الرسل . وعيد الابواق رمز الى وعظ الرسل . وعيد التكفير رمز الى تطهير الشعب المسيحي من الخطايا . وعيد المظال رمز الى سفرهم في هذا العالم الذي يسرون فيه متقدمين في الفضائل . وعيد الحشد والحباية رمز الى اجتماع المؤمنين في ملكوت السموات ولهذا كان يقال لهذا العيد انه في غاية القداسة . وهذه الاعياد الثلاثة كانت تتعاقب على الدوام رمزاً الى ان المطهرين من الرذائل ينبغي ان يترقوا في النضيلة الى ان يبلغوا الى معاينة الله كما في مز ٨٣

الفصل الخامس

في ان اسرار التاموس هل يمكن تعليلها بعلة صوابية

يتخطى الى الخامس بان يقال : يظهر انه يمتنع تعليل اسرار التاموس العتيق بعلة صوابية لان ما يصنع للعبادة الالهية لا ينبغي ان يكون ماثلاً لما كان يصنعه الوثنيون ففي تث ١٢ : ٣١ « لا تصنع كذلك للرب الهك فانهم قد صنعوا

لآلئهم كل النجاسات التي يكرها الرب . وقد كان عبدة الاوثان يتخذشون في عبادتهم حتى اراقة الدم ففي ٣ ملوك ١٨: ٢٨ « كانوا يتخذشون على حسب رسمهم بالسيوف والرماح حتى كانت دماؤهم تسيل عليهم » ولهذا امر الرب في تث ١٤: ١ ان « لا يتخذشوا اجسادكم ولا تتنفوا ما بين عيونكم على ميتة » . فلم يكن اذن من الصواب رسم الختان في الناموس

٢ وايضاً ما يصنع للعبادة الالهية ينبغي ان يكون فيه أدب ووقار كقوله في مز ٣٤: ١٨ « في شعب وقور اسبحك » . ولا ينبغي ما في اكل الناس بالعجلة من الخفة . فلم يكن اذن من الصواب ان يرسم في خر ١٢ ان يأكلوا حمل الفصح بعجلة . وقد رُسِمَت ايضاً في اكله امور اخرى يظهر أن ليس فيها شيء من الصواب

٣ وايضاً ان اسرار الناموس العتيق كانت رموزاً الى اسرار الناموس الجديد . والحمل الفصحي كان رمزاً الى سر الاوخراسيا كقوله في ١ كور ٥: ٧ « قد ذُبح فصننا المسيح » فكان ينبغي اذن ان يكون في الناموس العتيق اسرار ترمز الى سائر اسرار الناموس الجديد كالثبوت والمسخة الاخيرة والزواج وباقي الاسرار

٤ وايضاً ان التطهير لا يكون الا من بعض النجاسات . وليس من الجسمانيات ما يعتبر نجساً بالنسبة الى الله . لان كل جسم فهو مخلوق من الله « وكل مخلوق من الله حسن ولا ينبغي ان يرذل شيء مما يتناول بشكر » كما في ١ تيمو ٤: ٤ . فلم يكن اذن من الصواب ان يتطهروا بسبب لمسهم انساناً ميتاً او مصاباً ببلوى اخرى جسمانية

٥ وايضاً قيل في مي ٣٤: ٤ « بالنجس ماذا يطهر » - ورماد العجلة الصباء الذي كان يحرق كان نجساً لان الكاهن الذي كان يذبحها كان

يصير نجساً الى المغيب ومثله الذي كان يحرقها والذي كان يجمع رمادها . فلم يكن اذن من الصواب ان يُؤمر هناك بان يُطهر الانجاس بهذا الرماد المرشوش ٦ وايضاً ان الخطايا ليست شيئاً جسمانياً يُنقل من مكان الى مكان . وليس يمكن ان يطهر الانسان من الخطيئة بشيء نجس . فلم يكن اذن من الصواب ان الكاهن تكفيراً لخطايا الشعب يعترف على احد التيسين بخطايا بني اسرائيل ليحملها الى البرية والذين كانوا يحرقون التيس الآخر مع العجل خارج المحلة للتطهير كانوا يتنجسون بحيث كان ينبغي ان يغسلوا ثيابهم وابدانهم بالماء

٧ وايضاً ما كان قد تطهر فلا ينبغي تطهيره ثانية فلم يكن اذن من الصواب ان يُصنع للانسان او اليت الذي تطهر تطهيراً آخر كما في اح ١٤ ٨ وايضاً ان النجاسة الروحية لا يمكن ان تطهر بالماء الجسماني ارب محلق الشعر . فلم يكن اذن من الصواب في ما يظهر أمر الله في خر ٣٠ ان يُصنع مُتَمَلِّسٌ من نحاس مع مقعده ليغسل فيه الكهنة ايديهم وارجلهم قبل ان يدخلوا المسكن وأمره في عد ٨ : ٧ ان ينضح اللاويون عليهم ماء التطهير ويحلقوا جميع شعر ابدانهم

٩ وايضاً ان الافضل لا يقدس بالادون فلم يكن اذن من الصواب تكريس الكهنة الكبار والصغار واللاويين في الناموس بمسحة جسمانية وذبائح جسمانية وتقادم جسمانية كما في اح ٨ وعد ٨

١٠ وايضاً قيل في ١ ملوك ١٦ : ٧ « الانسان ينظر الى ما يرى وما الرب فانه ينظر الى القلب » وما يرى خارجاً من الانسان هو الهيئة الجسمانية والثياب . فلم يكن اذن من الصواب ان يعين الكهنة الكبار والصغار ثياباً مخصوصة على ما في خر ٢٨ ويظهر انه لم يكن من الصواب ان يُجرم بعضهم الكهنوت لعيب جسماني كقوله في اح ٢١ اسية رجل من نسلك على ممر

اجيالهم كان به عيب فلا يقرب خبزاً لالهة: ان كان اعشى او اعرج الخ . فيظهر
اذن ان اسرار التاموس العتيق لم يكن لها وجه من الصواب
لكن يعارض ذلك قوله في اح ٨:٢٠ « انا الرب مقتدسكم » وليس يصنع
الله شيئاً بدون سبب صوابي ففي مز ١٠٣: ٢٤ « صنعت كل شيء بالحكمة »
فلم يكن اذن في اسرار التاموس العتيق التي كان الغرض منها تقديس الناس
شيء بدون علة صوابية

والجواب ان يقال يراد بالاسرار خصوصاً ما كان يُستعمل لتكريس
عابدي الله الذي به كانوا يعينون بنحو ما لعبادة الله كما مر في مب ١٠١ ف ٤٠٠
وقد كانت عبادة الله بالعموم خاصة بجميع الشعب واما بالخصوص فكانت
خاصة بالكهنة واللاويين الذين كانوا خدّمة العبادة الالهية . ولهذا كان في
اسرار التاموس العتيق امورٌ تتعلق عموماً بالشعب كله وامورٌ تتعلق خصوصاً
بالخدّمة . وكلاهما كان لا بدّ له من ثلاثة اولها الدخول في طريقة عبادة الله
وهذا باعتبار الجميع عموماً كان يتم بالختان الذي لم يكن يُسمح لاحد بدونه
ان يشترك في شيء من الرسوم التاموسية . والثاني استعمال ما كان مختصاً بالعبادة
الالهية وقد كان هذا بالنظر الى الشعب اكل الفصح الذي لم يُسمح لاقلف ان
ياكل منه كما في خر ١٢ وبالنظر الى الكهنة مقدمة القرايين واكل خبز التقدمة
وغيره مما كان اكله مخصوصاً بالكهنة . والثالث ازالة ما كان يعوق البعض عن
العبادة الالهية وهو النجاسات فبالنظر الى الشعب كان قد رُمى بعض التطهير
من بعض النجاسات الخارجة وبعض التكفير ايضاً عن الخطايا وبالنظر الى
الكهنة واللاويين كان قد رُمى غسل الايدي والارجل وحلق الشعر وقد كان
لجميع هذه الاشياء عالٌ صوابية حرفية من حيث كان الغرض منها عبادة الله في
ذلك الهد ورمزية من حيث كان يُقصد بها الرمز الى المسيح كلباسي تفصيله

اذا اجيب على الاول بان علة الختان الحرفية الاولى كانت اعلان
 الايمان بالله الواحد ولما كان ابراهيم هو اول من فصل عن غير المؤمنين بخروجه
 من بيته وعشيرته كان اول من اختتن وقد اورد الرسول هذه العلة بقوله في
 روم ١١ : ٤ « اخذ سمة الختان خاتماً ابراهيم الذي كان في القلف » فانه انما
 قيل ان « ايمان ابراهيم حُسيب له برآ » لانه « على خلاف الرجاء آمن على الرجاء »
 اي على خلاف رجاء الطبيعة آمن على رجاء النعمة « ليكون اباً لام كثيرة »
 لانه كان شبيهاً وامرأته كانت طاعنة في السن وعاقراً . ولكي يكون اعلان
 ايمان ابراهيم هذا واقتفاؤه فيه راسخاً في قلوب اليهود اتسموا في ابدانهم بتلك
 السمة التي لا يمكن ان ينسوها وعليه قوله في تك ١٧ : ١٣ « يكون عهدي في
 ابدانكم عهداً مؤبداً » . وانما كان يُصنع الختان في اليوم الثامن لان الطفل
 قبل ذلك الحين يكون رخصاً جداً فربما ألحق به الختان ضرراً جسيماً ولا يزال
 يعتبر كشيء غير مكتنز ولهذا ايضاً لم تكن الحيوانات تُقرب قبل اليوم الثامن .
 وانما لم يكن يؤجل الى ما بعد اليوم الثامن حذراً من تجافي البعض عنه بسبب
 الألم وخوفاً من ان الآباء الذين ينمو فيهم حب ابنائهم بسبب مؤاقبتهم وغوهم
 يحلمهم الختان الابوي على ان لا يقدموهم للختان — والعلة الثانية يمكن ان تكون
 إضعاف الشهوة في ذلك العضو — والثالثة الاستهانة باعياد الزهرة وعشاروت
 التي كان يُكرّم فيها ذلك العضو — على ان الله لم يَنْهَ الا عن التخديش الذي
 كان يُصنع في عبادة الاصنام والختان المتقدم ذكره لم يكن مشابهاً له
 والعلة الرمزية للختان انه كان يشار به الى ما ينبغي ان يحصل بالمسيح من
 تقض الفساد الذي سيتم في العصر الثامن اي عصر البعث ولما كان كل ما
 يحصل عندنا من فساد الاثم والعقاب انما يتصل بنا من جريرة الاب الاول
 بالتناسل كان الختان يُصنع في عضو التناسل وعليه قول الرسول في كورنثوس

١١:٢ «خُتِمَ في المسيح خَتَانًا ليس من فعل الأيدي بمخلع جسد البشرية بل
بختان ربنا يسوع المسيح»

وعلى الثاني بان العلة الحرفية للوليمة الفصحية كانت تذكّار ما اصطنعه
الله عندهم باخراجه ايام من مصر فكانوا باقامة هذه الوليمة يعلمون انهم من
ذلك الشعب الذي اصطفاه الله لنفسه فاخرجه من ارض مصر لانهم حين
أُنقذوا من مصر أُمرُوا ان يُلغِزُوا بدم الحمل عتب ابواب بيوتهم ايداناً بانهم
يتجافون عن رسوم المصريين الذين كانوا يعبدون الكباش وهكذا يرش دم الحمل
على ابواب بيوتهم بنجوم من خطر الهلاك الذي كان وشيك النزول بالمصريين . وقد
كان في خروجهم هذا من مصر امران اي تعجل الخروج فان المصريين كانوا
يلجئون عليهم ليعملوا خروجهم كما في خر ١٢ وخطر أن يقتل المصريون من
يتلبث منهم فلا يعمل الخروج مع الشعب . فالعجالة كان يدلُّ عليها امران الاول ما
كانوا ياكلونه فقد أُمرُوا ان يأكلوا الخبز فطيراً دليلاً على انه كان يتعذر
اختتماره بسبب اكراه المصريين لهم على الخروج وان يأكلوا الحمل مشوياً بالنار
لان ذلك اعجل من ان يطبخوه وان لا يكسروا منه عظماً لانه بسبب العجلة لم
يكن لهم وقت تكسر العظام . والثاني كيفية اكله فقد قيل في الموضع المتقدم
« تكون احقاؤكم مشدودة ونعائكم في ارجلكم وعصيكم في ايديكم واكلوا
بعجالة » وهذا يدل صراحة على تهيؤ الناس للسفر . ومن هذا القيل ايضاً ما
امرهم به الرب بقوله هناك « في بيت واحدٍ تاكلون ولا تخرجون من لحه
شيئاً الى خارج » يعني انه بسبب العجلة لم يكن لهم وقتٌ لان ينهادوا . واما
الحس البري فقد كان دلالة على المارة التي عانوها في مصر واما العلة الرمزية
فظاهرة فقد كان في ذبح الحمل الفصحي اشارة الى ذبح المسيح كقوله في
كور ٥: ٧ « قد ذبح فصيحنا المسيح » . ودم الحمل الذي أُنقذ من أهلك

برشه على عتب البيوت يرمز الى ايمان المؤمنين بالآلام المسيح بالقلب والضم
الذي به ننجو من الخطيئة والموت كقوله في ابطا ١٩:١ « انتم مفتدون بدم
كريم دم حمل لا عيب فيه » . وكان يؤكل لحمه اشارة الى اكل جسد
المسيح في سر الاوخرستيا . وكان مشوياً بالنار رمزاً الى تألم المسيح او محبته .
وكان يؤكل بالخبز الفطير اشارة الى طهارة السيرة بسف من يتناول جسد
المسيح من المؤمنين كقوله في اكو ٥: ٨ « فلنؤلم بفطير الخلوص والحق » .
وكان يؤكل معه الخس البري دالة على توبة الخطاة الضرورية لمن يتناول
جسد المسيح . وشدة الاحقاء كان رمزاً الى شدةها بزنا العفاف . ونعال الارجل
رمز الى آثار من درج من الآباء . ومسك العصي بالايدي رمز الى الحراسة
الرعاية . وقد أمر ان يؤكل حمل الفصح في بيت واحد اي في كنيسة
الكاثوليكين لا في مجتمعات المتدعة

وعلى الثالث بأنه قد كان في الشريعة العتيقة بازاء بعض اسرار الشريعة
الجديدة اسرار رمزية فان بازاء الختان العماد الذي هو سر الايمان وعايه قوله
في كولو سي ٢ « خُتِنْتُمْ بِخَتَانِ رَبَّنَا يَسُوعَ الْمَسِيحِ مَدْفُونِينَ مَعَهُ فِي الْعَمُودِيَّةِ »
وبازاء وليمة الحمل الفصحى سر الاوخرستيا وبازاء جميع تطهيرات الشريعة
العتيقة سر التوبة وبازاء تكريس الاحبار والكهنة سر الدرجة - واما سر الثبوت
الذي هو سر اكتمال النعمة فيمتنع ان يكون بأزائه سر في الشريعة العتيقة لانه لم
يكن حينئذ قد حان زمان الاكتمال « اذ لم يكن بالناموس كمال لاهدي » كما
في عبر ١٩: ٧ ومثله سر المسحة الاخيرة ايضاً لانه تأهب قريب للدخول الى
المجد الذي كان مدخله لا يزال مغلقاً في الشريعة العتيقة لان ثمة لم يكن
حينئذ قد دُفِع . واما الزواج فقد كان في الشريعة العتيقة من حيث هو من
وظائف الطبيعة لا من حيث هو سر قران المسيح والكنيسة الذي لم يكن

حيثُ قد تمَّ ولهذا كان يُعطى في الشريعة العتيقة كتاب الطلاق وهذا منافٍ
لحقيقة السر

وعلى الرابع بان تطهيرات الشريعة العتيقة كان يُقصدُ بها رفع العوائق الخائفة
دون العبادة الالهية كما مرَّ وهذه العبادة على نوعين روحانية ونقوم باخلاص
العقل لله وجسمانية ونقوم بالقرايين والتقدم ونحوها - فالعبادة الروحانية كان
يحول دونها الخطايا التي كان يقال ان الناس يتنجسون بها كعبادة الاوثان
والقتل والزنى والفسق وهذه النجاسات كان الناس يتطهرون منها ببعض القرايين
التي كانت تُقرب اما عن الشعب كله او عن خطايا الافراد وليس ذلك لان
تلك القرايين الجسدية كان لها في نفسها قوة على تكفير الخطيئة بل لانها
كانت رمزاً الى تكفير الخطايا المستقبل بالمسيح الذي كان يشترك فيه ايضاً
الاقدمون لانهم كانوا يعلنون بصور القرايين ايمانهم بالقادي - والعبادة الخارجية
كان يحول دونها بعض النجاسات الجسمانية وهذه كانت تُعتبر اولاً في الناس
ثم في سائر الحيوانات وفي الثياب والبيوت والآنية اما في الناس فبعضها
كان يُعتبر من قبل الناس انفسهم وبعضها من قبل لمس الاشياء النجسة فكان
يُعتبر نجساً من قبل الناس انفسهم كل ما كان فيه شيء من الفساد او كان
عرضة للفساد ولهذا كانت جنة الانسان الميت تُعتبر نجسة لان الموت نوع
من الفساد وكذا كان البرص ايضاً يُعتبرون نجساً لان البرص ينشأ عن
فساد الاخلاط التي كانت تظهر ايضاً في الخارج فتعدي الآخرين ومثلهم
النساء اللواتي يهنّ سيلان دمٍ اما عن مرض او عن سنن الطبيعة في ايام
الطمث او في زمان الحبل ايضاً وكذلك كان يُعتبر ايضاً نجساً الرجال الذين
هم سيلان زرع اما عن مرض او عن احتلام او عن مضاجعة لان كل
رطوبة تخرج من الانسان بالطرق المذكورة يكون فيها ثمانية نجسة - وقد

كان يتجنس الناس ايضاً من لمس بعض الاشياء النجسة وقد كان لهذه النجاسات علةٌ حرفية وعلة رمزية فالعلة الحرفية هي احترام ما يختص بالعبادة الالهية اولاً لان من عادة الناس متى كانوا انجاساً ان يخرجوا من لمس الاشياء الثمينة وثانياً لان ندرة الدنو من الاقداس تزيد في كرامتها ولما كان يندر ان يتعاشي الانسان جميع هذه النجاسات كان يندر ان يدنو الناس مما كان مختصاً بالعبادة الالهية فكانوا من ثمة اذا دنوا منها يفعلون ذلك بافضل احترام وتواضع—ومن هذه الاشياء ما كانت عاتية الحرفية ان لا يخشى الناس الاقبال الى العبادة الالهية هرباً من مخالطة البرص ونحوم من ذوي الامراض المستكرهة والمعدية—ومنها ما كانت علة اجتناب عبادة الاوثان فان الوثنيين كانوا احياناً يستعملون في رسوم قرايينهم الدم والزرع البشريين—وجميع هذه النجاسات الجسمانية كانت تطهر اما برش الماء فقط او اذا كانت عظيمة بقربان تُكفر به الخطيئة التي كانت سبباً لهذه الامراض اما العلة الرمزية لهذه النجاسات فقد كانت الاشارة بها الى خطايا مختلفة فيشار بنجاسة جثة الميت اياً كان الى نجاسة الخطيئة التي هي موت النفس وبنجاسة البرص الى نجاسة تعليم المبتدعة اولاً لان هذا التعليم معد كالبرص وثانياً لانه ما من تعليم فاسد الا ويخلط الحق بالباطل كما ان الابرص يبدو على ظاهر بشرته لُمع تخالف في لونها سائر اجزاء البدن الصحيحة وبنجاسة المرأة السائلة الدم الى نجاسة عبادة الاوثان لما يسيل فيها من دم القرايين وبنجاسة الرجل السائل الزرع الى نجاسة الكلام الباطل لان الزرع هو كلمة الله كما في لو ٨: ١١ وبنجاسة الجماع والمرأة على اثر ولادتها الى نجاسة الخطيئة الاصلية وبنجاسة المرأة الحائض الى نجاسة العقل المسترخي بالذات البدنية . ويشار عموماً بنجاسة لمس الشيء النجس الى نجاسة الرضى بنجاسة الغير كقوله

في ٢ كور ١٧: ٦ «أخرجوا من بينهم واعتزلوا ولا تلمسوا النجس» - وهذه النجاسة الناشئة عن اللمس كانت تتصل أيضاً بالاشياء الغير المتنفسة لان كل ما كان يمسّه النجس بوجه من الوجوه كان يصير نجساً . وقد أوهن الناموس بذلك سوء معتقد الوثنيين الذين كانوا يقولون ان النجاسة لا تتولد عن لمس النجس فقط بل عن تكليمه او النظر اليه ايضاً كما قال الرباني موسى في كتاب مرشد التائهين عن المرأة الحائض - وبهذا كان يشار الى قوله في حك ٩: ١٤ «الله يفضض المنافق ونفاقه على السوء»

وقد كانت النجاسة تحصل ايضاً للاشياء الغير المتنفسة في انفسها كحصول نجاسة البرص في البيت وفي الثياب فكما ان بلى البرص تحدث في الناس عن فساد في الاخلاط يؤدي الى فساد البدن كذلك قد يحدث احياناً عن الفساد او الافراط في الرطوبة او اليبوسة فساد في حجارة البيت او في الثوب فكانت الشريعة تسمي هذا الفساد برصاً وكان يُعتبر البيت او الثوب لذلك نجساً اولاً لان كل فساد كان يُعتبر نجاسة كما مرّ وثانياً لان الوثنيين كانوا يبدون الآلهة المنزلية ليدفعوا عنهم مثل هذا الفساد ولهذا رسمت الشريعة ان البيت الذي لا يزول منه هذا الفساد يُنقض وتحرق الثياب لئلا يبقى مجال لعبادة الاوثان - وكانت النجاسة تحصل ايضاً للآنية وعليه قوله في عد ١٥: ١٩ «كل اناء مفتوح ليس عليه صيام مشدود فهو نجس» وسبب هذه النجاسة ان هذه الآنية كان يسهل سقوط شيء نجس فيها فيمكن ان نتجس ثم اجتناب عبادة الاوثان فقد كان في اعتقاد الوثنيين ان الفئران والضباب ونحوها مما كانوا يذبحونه للاصنام اذا سقطت عاجلاً في الآنية او في الماء كانت مقبولة عند الآلهة . ولا يزال الى الآن بعض النساء الساذجات يتركن الآنية مفتوحة اكراماً لآلهة الليل التي يسمونها «يانا»

ولهذه النجاسات علة رمزية فأنه يرمز بمرض البيت الى نجاسة مجتمعة
 المبتدعة ويرص ثوب الكتان الى فساد الآداب الناشئ عن اكتئاب القلب
 ويرص ثوب الصوف الى فساد المداهنين ويرص اللحم الى رذائل النفس
 ويرص السدى الى الخطايا البدنية لان النفس توجد في البدن. كوجود اللحم
 في السدى وبالأناء الذي ليس عليه غطاء او صمام الى الانسان الذي ليس له
 ستار من السكوت ولا قيد من التهذيب

وعلى الخامس بان النجاسة كانت في الشريعة على ضربين كما مرّ احدهما
 ما كانت تحصل بفساد العقل او الجسد وهذه هي النجاسة الكبرى والأخرى
 ما كانت تحصل بمجرد لمس شيء نجس وهذه هي النجاسة الصغرى وكانت
 تطهر بشيء يسير فان النجاسة الأولى كانت تطهر بذبيحة تقرب عن الخطيئة
 لان كل فساد كان ينشأ عن الخطيئة ويدل على الخطيئة واما النجاسة الثانية
 فكانت تطهر بمجرد رش ماء يقال له ماء النضج كما مرّ في عد ١٩ - فقد امر
 الرب هناك ان ياخذوا بقرة صباء تذكّراً للخطيئة التي اقترفوها بعبادة العجل
 ولم يأمر ان ياخذوا عجلاً لانه كان من عادة الرب ان يشبه يجمع اليهود بالبقرة
 كقوله في هوشع ١٦:٤ «لقد زاع اسرائيل كالبقرة الشموس» ولعل ذلك لانه
 كان من عادة المصريين ان يعبدوا البقر كقوله في هوشع ١٠:٥ «عبدوا
 بقرب بيت آون» وانما كانت تذبح خارج المحلة تنفيراً من اثم عبادة الاوثان. وكلما
 كانت تقرب ذبيحة تكفيراً لخطايا الشعب كانت تحرق كلها خارج المحلة.
 وكان الكاهن يغمس اصبعه في دمها وينضج منه سبع مرات قبالة حجاب
 القدس دلالة على ان الشعب كان يتطهر من جميع خطاياهم لان عدد السبعة
 يدل على الاجمال. ورش الدم كان يقصد به التنفير من عبادة الاوثان التي
 لم يكن يسفح فيها دم الذبيحة بل كان يجمع وكان الناس ياكون مجتمعين حوله

أكراماً للاوثان . وكان يُحرق بالنار اما لان الله تجلّى لموسى في النار اولان
 الشريعة أنزلت في النار اولان ذلك كان دلالة على وجوب استئصال عبادة
 الاوثان وكل ما مختصاً بها مطلقاً كما كانت تُحرق البقرة كلها بجلدها ولحمها
 ودمها وفرثها . وكان يلتقى ايضاً في الوعيد عود الارز والزوفى وصبغ القرمز
 اشارة الى ان هذه الذبيحة كانت لصيانة الشعب وحفظ أديبه وتقواه كما ان
 خشب الارز لا يعنى بسهولة وصبغ القرمز لا يفقد لونه والزوفى تحفظ رائحتها
 حتى بعد جفافها ومن ثم قيل في رماد البقرة « حتى يكون محفوظاً لجماعة
 بني اسرائيل » او دلالة على الاسطقسات الاربعة كما قال يوسف في عاديته
 ك ٣ ف ٨ فانه كان يأتى في النار الارز دلالة بما فيه من صفة الارضية على
 الارض والزوفى دلالة برائحتها على الهواء وصبغ القرمز دلالة على الماء كالارجوان
 لما فيه من الأصباغ المأخوذة من الماء فيكون المراد بذلك ان تلك الذبيحة
 كانت تقرب الخالق الاسطقسات الاربعة . ولان هذه الذبيحة كانت تقرب عن
 اثم عبادة الاوثان فتتغيراً منها كان الذي يحرقها والذي يجمع رمادها والذي
 يرش الماء الذي كان يوضع فيه الرماد يعتبرون نجاساً ايذاناً بان كل ما كان
 مختصاً بوجه من الوجوه بعبادة الاوثان ينبغي اجتنابه لنجاسته . وكانوا يتطهرون
 من هذه النجاسة بمجرد غسل الثياب دون احتياج الى رش الماء لئلا يلزم
 التسلسل الى غير نهاية لان الذي يرش الماء كان يصير نجساً فان رش نفسه
 بالماء بقي نجساً وان رشه غيره صار ذلك الغير نجساً ومثله من يرش هذا
 فيذهب الامر الى ما لا نهاية له

اما العلة الرمزية لهذه الذبيحة فهي الاشارة بالبقرة الصبهاء الى المسيح
 باعتبار اتخاذه ضعفاً المدلول عليه بالجنس الانثوي والاياء بلونها الى تألم المسيح .
 وانما كانت البقرة الصبهاء ذات سنٍ كامل لان كل عمل من اعمال المسيح

كامل . ولم يكن فيها عيب . ولم تحمل نيراً لان المسيح لم يحمل نير الخطيئة .
وانما أمر ان يؤتى بها الى موسى لانهم كانوا يتهمون المسيح بتعدي شريعة
موسى في نقضه السبت . وأمر ايضاً ان تدفع الى العازار الكاهن لان المسيح
دفع الى ايدي الكهنة ليقتل . وكانت تذبح خارج الحلة لان المسيح تألم
خارج الباب كما في عبر ١٣: ١٢ . وكان الكاهن يغمس اصبعه في دمها لان
سر تألم المسيح ينبغي اعتباره واقتفاؤه بالتمييز الذي يعبر عنه بالاصبع . وكان
ينضح منه الى قبل المسكن المدلول به على جمع اليهود اشارة الى القضاء على
اليهود الغير المؤمنين او الى تطهير المؤمنين . وكان يفعل ذلك سبع مرات
اشارة الى مواهب الروح القدس السبع او الى الايام السبعة المراد بها مطلق
الزمان . وكل ما يرجع الى تجسد المسيح ينبغي ان يحرق بالنار اي ان يفهم
بالمعنى الروحي لانه يرمز بالجلد واللحم الى افعال المسيح الخارجة وبالدم الى قوته
اللطيفة الداخلة المحيية اعماله الخارجة وبالفرث الى ما عاناه من التعب والعطش
ونحو ذلك مما يرجع الى الضعف البشري . ويلقى في النار ثلاثة اي الارز
رمزاً الى سمو الرجاء او التأمل والزوفى رمزاً الى التواضع او الايمان وصنع
القرمز رمزاً الى محبة الله والقريب لانه بهذه الفضائل يجب ان تثبت بالمسيح
المتألم . ويجمع رماد هذه المحرقة من رجل طاهر لان آثار تألم المسيح وصلت
الى الوثنيين الذين لم يكن لهم ذنب في موت المسيح . وكان يوضع الرماد في
الماء للتطهير لان المعمودية تستمد من تألم المسيح قوة غسل الخطايا . وكان
يتجسس الكاهن الذي كان يذبح البقرة ويحرقها والذي كان يحرق الرماد والذي
كان يجمعه والذي كان ينضح الماء ايضاً اما لان اليهود صاروا انجاساً بقتل المسيح
الذي به تغسل خطايانا وكانت تبقى هذه النجاسة الى المغيب اي الى منتهى
العالم حين يهتدي بقايا اسرائيل واما لان الذين يستعملون الاشياء المقدسة

لتطهير الآخرين تصيبيهم بعض النجاسات كما قال غريغوريوس في رسالته
 الرعائية ق ٢ ف ٥ وكان يبقى ذلك الى الغيب اي الى منتهى الحياة الحاضرة
 وعلى السادس بان النجاسة التي كانت تحصل عن فساد العقل او الجسد
 كانت تطهر بذبائح الخطايا كما تقدم وكان يقرب ذبائح مخصوصة عن خطايا
 الافراد الا انه لما كان بعضهم يفعلون تطهير مثل هذه الخطايا والنجاسات او
 يتقاعدون عنه بجهلهم رُسِم ان تقرب ذبيحة التكفير عن الشعب كله مرة في
 السنة في اليوم العاشر من الشهر السابع . ولما كان الناموس يقيم انساناً ضعفاء
 احباراً كما قال الرسول في عبر ٢٨:٢ كان ينبغي ان يقرب الكاهن اولاً عن
 نفسه عجلاً ذبيحة خطية تذكاراً للخطيئة التي اقترفها هرون في سبك عجل
 الذهب وكبشاً محرقة إشارة الى ان رئاسة الكاهن المدلول عليها بالكبش الذي
 هو قائد القطيع كان النرض منها تعظيم الله . ثم كان يقرب عن الشعب
 تسعين احدهما كان يُذبح تكفيراً للخطايا الشعب لان التيس حيوان كربه
 الرائحة ويصنع من شعره ثياب لاذعة فيكون في ذلك دلالة على تن الخطايا
 ونجاستها وما يصاحبها من لدغ الضمير . وكان يدخل بدم هذا التيس المذبح
 مع دم العجل الى قدس الاقداس ويصنع منه على القدس كله إشارة بذلك
 الى تطهير المسكن من نجاسات بني اسرائيل . وكان يجب احراق جسد التيس
 والعجل المقرَّبين ذبيحة خطية ايذاناً بانجاء الخطايا ولم يكن ذلك على المذبح لانه
 لم يكن يحرق هناك شيء بكماله سوى المحرقات ولهذا امر ان يحرقا خارج
 المحلة تنفيراً من الخطيئة فان هذا كان يصنع كلما كانت تقرب ذبيحة تكفيراً
 لخطيئة كبيرة او لخطايا الشعب جملة والتيس الآخر كان يرسل الى البرية لا
 ليقرَّب للشياطين الذين كان الوثنيون يعبدونهم في البراري اذ لم يكن يجوز
 ان يُذبح لهم شيء بل دلالة على مفعول تلك الذبيحة المقربة ولهذا كانت

الكاهن يضع يده على رأسه معترفاً بخطايا بني اسرائيل كما لو كان ذلك التيس ينقلها الى البرية حيث كانت الوحوش تأكله كأنه تحمل العقاب الذي تستجبه خطايا الشعب . وكان يقال انه يحمل خطايا الشعب اما لان في ارساليه دلالة على مغفرة خطايا الشعب او لانه كان يُشدُّ الى رأسه طرس مكتوب فيه الخطايا

واما العلة الرمزية لهذه الاشياء فهي أن المسيح كان يشار اليه بالعجل لقوته وبالكبش لكونه قائد المؤمنين وبالتيس لشبه جسده الخطيئة . وهو قد ذُبِحَ عن خطايا الكهنة والشعب لان الكبار والصغار يتطهرون من الخطيئة بتألمه . وانما يدخل الحبر بدم العجل والتيس الى قدس الاقداس لانه بدم المسيح الذي سفك في تألمه ينفسح لنا المدخل الى ملكوت السماوات . وكان جسدها يحرق خارج المحلة لان المسيح تألم خارج الباب كما في عبر ١٣: ١٢ . واما التيس الذي كان يرسل فيجوز ان تكون الاشارة به الى لاهوت المسيح الذي حين تألم ناسوته انفرد عنه لا بمعنى انه بدل مكانه بل بمعنى انه حبر قدرته ويجوز ان يكون مرموزاً به الى الشهوة القبيحة التي يجب ان نظرحها ونقرب للرب ذبيحة عواطف الفضيلة - واما نجاسة الذين كانوا يحرقون هذه الذبائح فتعمل بنفس العلة التي تقدمت في الكلام على ذبيحة العجالة الضحايا

وعلى السابع بان طقس الشريعة لم يكن يطهر به البرص من عيب البرص بل كانت تعلن به طهارته بدل على ذلك قوله في اح ١٤: ٣-٤ « اذا وجد ان البرص قد زال يأمر المتطهر » فالبرص اذاً كان قد زال غير انه كان يقال ان البرص يتطهر من حيث كان يعاد بحكم الكاهن الى مخالطة الناس والى العبادة الالهية . على انه كان يحدث احياناً بمعجزة الهية زوال البرص الجسماني بطقس الشريعة حين كان يخطئ الكاهن في حكمه - وهذا التطهير للبرص كان

يحدث على نحوين فالأول كان يحكم بكونه طاهراً وثانياً كان يعاد بعد طهارته
بسبعة ايام الى مخالطة الناس والى العبادة الالهية في التطهير الاول كان
الابرص المتطهر يقرب عن نفسه عصفورين حين وعود ارض وقرمزاً وزوفى فكان
يشد احد العصفورين والزوفى الى عود الارز بخيط قرمز بحيث يكون عود
الارز بمنزلة مقبض للرشة . وكان الزوفى والعصفور من المرشة يغمسان في دم
العصفور الآخر المذبوح على الماء المعين . وكانت تقرب هذه الاربعة مقابلة
لعيوب البرص الاربعة فكان يقرب في مقابلة الفساد الارز الذي هو شجر غير
قابل الفساد وفي مقابلة التنن الزوفى التي هي نبات عطري وفي مقابلة فقد
الشعور العصفور الحي وفي مقابلة سماجة اللون القرمز الذي له لون ناصع .
وكان العصفور الحي يطلق الى الصحراء لان الابرص كان يعاد الى حريته
القديمة - وكان في اليوم الثامن يؤذن له بالاشتراك في العبادة الالهية ومخالطة
الناس لكن بعد ان يملق شعر بدنه كله ويغسل ثيابه لان البرص كان يفسد
الشعر ويدنس الثياب ويحدث فيها التثانة وكانت تقرب بعد ذلك ذبيحة
عن ائمه لان البرص كثيراً ما كان يتلى به عقاباً للخطيئة . وكان يدهن بدم
الذبيحة شحمة اذن المتطهر وايهام يده اليمنى وايهام رجله اليمنى لان البرص
اول ما يبنو ويشعريه في هذه المواضع . وكان يستعمل في هذا الطقس ثلاثة
سوائل اي الدم مقابلة لفساد الدم والزيت دلالة على البرء من المرض والماء
المعين دلالة على التطهر من الدنس

وام العلة الرمزية لهذه الاشياء فهي الاشارة بالعصفورين الحيين الى
لاهوت المسيح وناسوته فاحدهما الرموز به الى الناسوت كان يذبح في اناه
خرف على ماء معين لان ماء المعمودية يقدس بتألم المسيح والآخر الرموز به
الى اللاهوت الغير المتألم كان يبقى حياً لامتناع موت اللاهوت وكان من ثمة

يطير لامتناع ضغط اللاهوت بالتألم . وهذا العصفور الحي كان يجعل في ماء
الضخ مع عود الارز والقرمز والزوفى الرموز بها الى الايمان والرجاء والمحبة كما
مر لانا نعتد بالايمان بالاله والانسان . والانسان يغسل بماء المعمودية او بماء
الدموع ثيابه اي افعاله وكل شعره اي افكاره . وتدهن شحمته اذن المتطهر
البنى بالدم والزيت صوتاً لسماعه عن الكلام المسد ويدهن ايهام يده البنى
وايهام رجله ليكون عمله مقدساً — واما سائر ما يرجع الى التطهير من هذه
البلى او من التجاسات الأخر فليس فيه شيء خاص بزيادة على ما في سواه
من ذبائح الخطايا او الاثم

وعلى الثامن والتاسع بأنه كما كان الشعب يعين بالحنان لعبادة الله كذلك
كان الخدمة يعينون لها بنوع مخصوص من التطهير او التكريس ولهذا كانوا
يؤمرون ان يعتزلوا سواهم لكونهم خصوصاً دون سواهم بخدمة العبادة الالهية
وكل ما كان يصنع لهم في تكريسهم او تعيينهم كان يقصد به الدلالة على ان
لهم مزية من الطهارة والفضيلة والمرتبة ولهذا كان يصنع في تعيين الخدمة ثلاثة
امور فكانوا اولاً يطهرون ثم كانوا يزبنون ويقدسون ثم كان يفوض اليهم
مباشرة الخدمة — فكان الجميع بالعموم يطهرون بغسل الماء وبعض الذبائح وكان
اللاويون بالخصوص يخلقون كل شعر ابدانهم كما في اح ٨ — واما تكريس
الاجبار والكهنة فكان يتم بهذا الترتيب فكانوا اولاً بعد اغتسلهم يلبسون
ثياباً خاصة دالة على مرتبتهم وكان يصب على رأس الجبر بالخصوص دهن المسخ
دلالة على ان سلطان التكريس كان يصدر عنه الى الآخرين كما ينبعث الدهن
من الرأس الى ما دونه كقوله في مز ١٣٢: ٢ « مثل الدهن الطيب على الرأس
النازل على الحية لحية هرون » واما اللاويون فلما كان تكريسهم قائماً بتقديمهم
للرب من بني اسرائيل بيدي الجبر الذي كان يصلي عنهم . واما الكهنة الصغار

فلم يكن يكرس منهم الا الايدي التي تباشر الذبائح . وكانت تدهن بدم الحيوان
المقرب ذبيحة شحمة اذنهم اليمنى واباهم ايديهم وارجلهم اليمنى دلالة بدهن
الاذن اليمنى على وجوب حفظهم شريعة الله في تقرب الذبائح وبدن الرجل
اليمنى واليد اليمنى على ما ينبغي ان يكون اهم من الاهتمام والتأهب في ذبح
القرابين . وكان ينضح ايضا عليهم وعلى ثيابهم من دم الحيوان المذبح تذكاراً
لدم الحمل الذي به أنقذوا في مصر . وكان يقرب في تكريسهم العجل ذبيحة
خطايا تذكاراً للصنع عن خطيئة هرون بسبك العجل والكبش محرقة تذكاراً
لتقريب ابراهيم الذي كان يجب على الحبران يقتدي بطاعته وكبش التكريس
الذي كان بمنزلة ذبيحة سلامة تذكاراً لاتقادهم من مصر بدم الحمل وسلة
الخبز تذكاراً للامن المنزل على الشعب . واما من جهة تفويض مباشرة الخدمة
فكان يوضع على ايديهم شحم الكبش ورغيف واحد من الخبز والكثف اليمنى
ايذاناً بأنه كان يفوض اليهم السلطان على تقرب هذه الاشياء للرب . واما
اللاويون فكان يفوض اليهم مباشرة الخدمة بادخالهم الى مسكن العبد
ايباشروا الخدمة في ما يتعلق بآية القدس

واما العلة الرمزية لهذه الاشياء فهي ان الذين يكرسون لخدمة المسيح
الروحانية ينبغي اولاً ان يتطهروا بماء المعمودية والدموع مع الايمان بتالم المسيح
وهذه هي ذبيحة التكفير والتطهير وينبغي ان يحلقوا جميع شعور ابدانهم الى
جميع الافكار القبيحة ثم ينبغي ان يعلوا بالفضائل ويتكرسوا بزيات الروح
القدس وينضح دم المسيح وكذلك ينبغي ان يكونوا عاكفين على مباشرة الخدم
الروحية

وعلى العاشر بان غرض الشريعة كان حل الناس على احترام العبادة
الالهية كما مر في ف ٤ . وهذا كان على نحوين اولاً بتنزيه العبادة الالهية عن

كل ما امكن ان يدعو الى احتقارها وثانياً بايجاب كل ما كان يُعتبر داعياً الى
تكريمها واذا كان هذا يُرعى في المسكن وآتيه وما يُذبح من الحيوانات فلان
تجب رعايته في الكهنة أولى ولهذا دفعاً لاحتقار الكهنة رُسم ان لا يكون
فيهم عيب او نقص جسماني لان من عادة الناس ان يحقروا من كان كذلك
ومن ثمة رُسم ايضاً ان لا يتخذوا من اي جنس كان من الناس بل من نسل
مخصوص يتعاقبون فيه حتى ياتوا بذلك ابيه نسباً وانبلاً وحمللاً للناس على احترامهم
كان يُجعل لهم زينة مخصوصة من الثياب وتكريس مخصوص وهذه هي
بالعموم علة زينة الثياب واما بالخصوص فينبغي ان يعلم ان الحبر كان يتحلى
بثمانية اولها قميص من كتان . والثاني جبة من سنجوني كان يُجعل في ذيلها
من جهة الرجلين على محيطه جلاجل ورمانات مصنوعة من سنجوني وارجوان
وصبغ قرمز . والثالث افود كان يغطي الكتفين وجهة الامام ويتصل
بالزنار وكان مصنوعاً من ذهب وسنجوني وارجوان وصبغ قرمز وبز
مشزور وكان له على الكتفين حجرا جزع منقوش عليهما اسماء بني اسرائيل .
والرابع صدره مصنوعة من المادة المتقدمة وكانت مربعة تُجعل على الصدر
وتشد الى الافود وكان مركباً فيها اثنا عشر حجراً كريماً في اربعة اسطر كان
منقوشاً عليها ايضاً اسماء بني اسرائيل وكأنه اريد بحمله اسماءهم على كتفيه
الدلالة على انه كان يحمل وزر الشعب كله وبجمله اياها على صدره الدلالة
على انه كان يجب عليه ان يفكر دائماً بخلاصهم كأنهم في قلبه وقد أمر الرب
ان يُجعل على هذه الصدرية العلم والحق لانه كان يكتب عليها بعض امور
تتعلق بحقيقة العدل والعلم على ان اليهود يزعمون انه كان فيها حجر يختلف لونه
باختلاف ما كان يجب ان يعرض لبني اسرائيل وهذا يسمونه الحق والعلم .
والخامس منطقة اي زنار مصنوع من الالوان الاربعة المتقدمة . والسادس

عمامة اي تاج من بز . والسابع صفيحة من ذهب تعلق على جبهته كانت مكتوباً فيها اسم الرب . والثامن سراويلات من كتان لتغطي سواة بدنه حين كان يتقدم الى المقدس او الى المذبح — وقد كان للكهنه الصغار من هذه الثياب الثمانية اربعة وهي جبة الكتان والسراويلات والمنطقة والعمامة . وقد عاّل بعضهم هذه الزينة من جهة المعنى الحرفي بكونها تدل على هيئة العالم فكان الخبير يعلن بذلك انه كاهن خالق العالم وعليه قوله في حك ١٨ : ٢٤ « كان على ثوب هرون العالم كله » فان سراويلات الكتان كانت تدل على الارض التي منها ينبت الكتان . واحاطة المنطقة كانت تدل على الاوقيانوس المحيط بالارض والجبّة السخجونية كانت تدل بلونها على الهواء وبجلجلها على الرعود ويرماناتها على لمعان البرق . والافود كان يدل باختلافه على فلك الكواكب وبججري الجزع على نصفي الكرة او على الشمس والقمر . والاثنى عشرة جوهرة الموضوعة على الصدر كانت تدل على الاثنتي عشرة علامة التي في منطقة البروج . وجعلها في الصدر كان يدل على ان في السماويات علل الارضيات كقوله في ايوب ٣٨ : ٣٣ « هل تعلم نظام السماء وتجعل عاتقه في الارض » والعمامة كانت تدل على سماء عاين . وصفيحة الذهب كانت تدل على الله الذي له الرئاسة على جميع الاشياء

واما العلة الرمزية فظاهرة فان العيوب او النقائص الجسدية التي كان يجب ان يكون الكهنة براء منها يشار بها الى الرذائل والخطايا المختلفة التي ينبغي ان يكونوا منزهين عنها فقد شرط في الكاهن ان لا يكون اعمى ايسى جاهلاً . وان لا يكون اعرج اي متقلباً ومائلاً الى جهات مختلفة . وان لا يكون افطس او اشرج اي ان لا يكون قليل التمييز فيحصل في اعماله افراط او تغريط او باقي اعمالاً قبيحة فان الأنف يدل على التمييز لكونه الآلة المميزة

للمرائحة . وان لا يكون مكسور الرجل او اليد اي لثلا يكون فاقد القوة على احسان العمل او السلوك في سبيل الفضيلة . وان لا يكون احذب في مقدّمه او مؤخره لان الحذب يدل على الافراط في حب الارضيات . وان لا يكون اعمش اي ان لا تعمه بصيرته بالامبال اللحية فان العمش يحدث عن سيلان الاخلاط . وان لا يكون في عينيه بياض اي أن لا يكون مدعيًا في نفسه نقاوة البرارة . وان لا يكون أجرب لان الجرب يدل على تمرد الجسد . وان لا يكون أحصف فان الحصف يسري في البدن دون ألم ويذهب بجمال الاعضاء وهو يدل على البخل . وان لا يكون آدر اي ان لا يحمل في قلبه وقر الفساد ولو لم يعمل به — واما زينة الثياب فيشار بها الى فضائل كنهه الله ولا بد في جميع الكنه من اربع فضائل وهي العفة المرموز اليها بالسراويلات وطهارة السيرة المشار اليها بقميص الكتان واعتدال التمييز المشار اليه بالمنطقة واستقامة النية المرموز اليها بالعمامة الواقية الرأس . الا ان الاحبار يجب ان يكون فيهم ما تحدا هذه الفضائل اربعة اخرى اولها ان يذكروا الله ذكرًا متصلاً في التأمل وهذا يشار اليه بصفحة الذهب المكتوب عليها اسم الله والمعلقة على الجبهة والثاني ان يحتملوا ضعف الشعب وهذا يشار اليه بالافود والثالث ان ينزلوا الشعب في قلبهم واحشائهم باهتمام محبتهم به وهذا يشار اليه بالصدره والرابع ان يجعلوا سيرتهم سماوية بافعال الكمال وهذا يشار اليه بالجبة السمجونية ولهذا كان يُجعل في ذياها جلاجل ذهبية اشارة بذلك الى العلم بالالهيات الذي يجب ان ينضم في الخبر الى سيرته السماوية وكان يُجعل مع هذه الجلاجل رمانات اشارة الى وحدة الايمان والاتفاق في الاخلاق الجميلة لان العلم ينبغي ان يقرن فيه الى صلاح السيرة بحيث لا تنظم به وحدة الايمان والسلام

الفصل السادس

في ان العبادة الطقسية هل كان لها علة صوابية

يُتَدَخَّلُ الى السادس بان يقال . يظهر انه لم يكن للعبادة الطقسية علة صوابية فقد قال الرسول في ١ تيمو ٤: ٤ « كل خليفة الله حسنة ولا ينبغي رذل شيء مما يُتناول بشكر » فلم يكن اذن من الصواب نهيمهم عن اكل بعض الاطعمة لاعتبارها نجسة كما في اح ١١ :

٢ وايضاً كما تُجعل الحيوانات ما كلاً للانسان كذلك الاعشاب ايضاً وعليه قوله في تك ٩: ٣ « كبقول العشب اعطيهم كل لحم » . والشرعية لم تقض بالنجاسة على شيء من الاعشاب مع ان منها ما هو ضار جداً كالاعشاب السامة . فيظهر اذن انه لم يكن ينبغي اعتبار بعض الحيوانات نجساً والنهي عنه - وايضاً اذا كانت المادة التي يتولد منها شيء نجسة يظهر بمجامع الحجة ان ما يتولد منها نجس ايضاً . والدم يتولد منه اللحم . فاذاً لما كان لم ينه عن جميع اللحم لعدم اعتبارها كلها نجسة كذلك لم يكن ينبغي النهي عن اللحم لاعتباره نجساً ولا عن الشحم الذي يتكون منه الدم

٣ وايضاً قال الرب في لو ١٢: ٤ لا ينبغي الخوف ممن يقتل الجسد اذ ليس له بعد الموت ان يفعل شيئاً . ولو كان ما يُفعل بجسد الانسان بعد الموت مضرّاً لم تكن هذه الآية صادقة . فبالأولى اذن لا يهيم الحيوان المذبوح كيف يطبخ لحمه . فيظهر اذن ان قوله في خر ٢٣: ١٩ « لا تطبخ الجدي بلبن امه » ليس صواباً

٤ وايضاً قد أمر بان يقرب للرب اول ثاج من الناس والبهائم لفضل كاله . فلم يكن اذن من الصواب ما أمر به في اح ٢٣: ١٩ بقوله « اذا دخلتم لارض وغرستم فيها شجراً مثراً فاعزلوا غرته اي اول اثماره فتكون

نجسة لكم ولا تأكلوا منها»

٦ وايضاً ليس الثوب من جسد الانسان . فلم يكن ينبغي ان يُحظرَ على اليهود استعمال انواع مخصوصة من الثياب كقوله في اح ١٩: ١٩ «ثوباً منسوجاً من صنفين لا تلبس» وقوله في تث ٢٢: ٥ «لا تلبس المرأة لباس الرجال ولا الرجل لباس النساء» وقوله بعد ذلك «لا تلبس ثوباً منسوجاً من صوف وكتان معاً»

٧ وايضاً ان ما يذكر وصايا الله هو القلب لا الجسم . فليس من الصواب اذن قوله في تث ٨: ٦ وما يليه «ليعقدوا وصايا الله علامة على ايديهم . . ويكتبوها على عضائد ابوابهم» وقوله في عد ٣٨: ١٥ وما يليه «ليصنعوا لهم اهداباً على اذيال ثيابهم يجعلون عليها اسلاكاً سمجونية . . تذكر اوصايا الله» ٨ وايضاً قال الرسول في ١ كور ٩: ٩ «ان الله لا تهمة للثيران» وكالثيران في ذلك سائر الحيوانات الغير الناطقة . فليس من الصواب اذن قوله في تث ٢٢: ٦ «اذا صادفت في طريقك عش طائر فلا تأخذ الأم مع الفراخ» وقوله هناك ٤: ٢٥ «لا تكلم الثور في دياره» وقوله في اح ١٩: ١٩ «بهائمك لا تأريها من نوع آخر»

٩ وايضاً لم يكن يفرق في الاغراس بين الطاهر والنجس . فبالأولى اذن لم يكن ينبغي التفرقة في حراثة الاغراس . فلم يكن من الصواب اذن قوله في اح ١٩: ١٩ «حقلك لا تزرعه من زرعين مختلفين» وقوله في تث ٢٢: ٩ وما يليه «لا تزرع كرمك صنفين . . ولا تحرث على ثور وحمار معاً»

١٠ وايضاً نحن نجد الاشياء الغير المتنفسة اعظم ما أخضع لسلطان الناس . فلم يكن اذن من الصواب نهي الانسان في تث ٢٥: ٢٥-٢٦ عن القضة والذهب المصنوعة منهما الاصنام وعن سائر ما يوجد في بيوت الاصنام . وما

يضحك منه ايضاً في ما يظهر أمرهم في تث ٢٣ : ١٣ ان يحفروا في الارض
ويغطوا عذرتهم بالتراب

١١ وايضاً أعظم ما تطلب التقوى في الكهنة . ويظهر ان شهود
جنازة الاصدقاء من قبيل التقوى قد اثبتوا الكتاب في ذلك على طويلاً كما
في طو ١ وايضاً قد يكون احياناً من قبيل التقوى التزوج بغاجة لما في ذلك
من احسانها . فيظهر اذن انه لم يكن من الصواب نهي الكهنة عن هذين
الامرين في اح ٢١

لكن يعارض ذلك قوله في تث ١٨ : ١٤ « اما انت فقد اقيمت من الرب
الهك على خلاف ذلك » فان هذا يفهم منه ان هذه العبادات فرضت من
الله ايثاراً بها لذلك الشعب . فهي اذن ليست خارجة عن الصواب أو مفروضة
اعتباطاً

والجواب ان يقال ان شعب اليهود كان مصطفى بالخصوص لعبادة الله
كما مر في الفصل الآنف وخصهم في ذلك الكهنة وكما ان سائر الاشياء
التي تشمل عبادة الله لا بد من امتيازها بشيء اجلالاً للعبادة الالهية كذلك
وجب ان تمتاز سيرة ذلك الشعب ولا سيما الكهنة بامور ملائمة للعبادة الالهية
الروحانية او الجسمانية . والعبادة الناموسية كانت رمزاً الى سر المسيح فكان
كل ما يصنعونه فيها رمزاً الى ما يختص بالمسيح كقوله في ١ كور ١٠ : ١١
« فهذه كلها كانت تعرض لهم رمزاً » ولهذا يمكن تحليل هذه العبادات
بوجهين احدهما مناسبتها للعبادة الالهية والثاني رمزها الى شيء يتعلق بسيرة
المسيحيين

اذ اوجب على الاول بان الشريعة كانت تجعل للدنس او النجاسة نوعين
كما مر في الفصل الآنف احدهما نجاسة الاثم الذي كانت النفس لتدنس به

والآخر نجاسة نوع من الفساد يتدنس به الجسد على نحو ما . فباعتبار النجاسة الاولى ليس شي من اجناس الاطعمة في طباعه نجساً او مدنساً للانسان وعليه قوله في متى ١٥ : ١١ « ليس ما يدخل الفم ينجس الانسان بل ما يخرج من الفم هو الذي ينجس الانسان » ويراد بذلك الخطايا . على انه قد تدنس بعض الاطعمة النفس بالعرض اي من حيث تؤكل على خلاف مقتضى الطاعة او النذر او بشهوة مفرطة او من حيث تبيع الى الدعارة وهذا ما يحمل بعض الناس على الامساك عن الخمر واللحم . واما باعتبار النجاسة الجسدية اي الناشئة عن نوع من الفساد فتكون لحوم بعض الحيوانات نجسة اما لاغتذاءها باثياء نجسة كالخنزير او لقذاره عيشتها مثل بعض الحيوانات التي تأوي الى باطن الارض كالنناجذ والجردان ونحوهما مما تختبئ لذلك ايضاً رائحته او لان لحومها تولد في الاجسام البشرية اخلاطاً فاسدة بما فيها من فرط الرطوبة او البيوسة ولهذا حظرت عليهم لحوم الحيوانات ذوات الحافر اي التي لها ظفر واحد غير مشقوق لما فيها من الصفة التراية وكذلك حظرت عليهم لحوم الحيوانات التي لها في ارجلها شقوق كثيرة لفرط ما بها من الحدة والحرارة كحوم الاسد ونحوه ولحوم بعض جوارح الطيور لفرط بيوستها وبعض الطيور المائية والاسماك التي ليس لها زعانف وفليس كتعبان الماء ونحوه لفرط رطوبتها . وايصح لهم اكل الحيوانات الجعرة والمشقوقة الاظفار لسلامة اخلاطها واعتدال مزاجها فانها ليست مفرطة الرطوبة كما تدل عليه الاظفار ولا مفرطة الصفة التراية اذ ليس لها حافر بل ظفر مشقوق وايصح لهم ايضاً من الاسماك ما كان اكثر بيوسة وهو المراد بما له فلولس وزعانف فان مزاج الاسماك الرطب يصير بذلك معتدلاً ومن الطيور ما كان اكثر اعتدالاً كالدجاج والحجل ونحوهما — وقد كان لذلك علة اخرى ايضاً وهي التنفير من عبادة الاوثان

فان الوثنيين وخصوصاً المصريين الذين كان بنو اسرائيل عائشين بين ظهرانيهم كانوا يذبحون للاوثان هذه الحيوانات المحظورة او يستخدمونها للسحر واما الحيوانات المباحة لليهود فلم يكونوا يأكلونها بل كانوا يعبدونها كألهة او كانوا يخرجون من اكلها لعلة اخرى كما مر في ف ٣ - وقد كان لذلك علة ثالثة ايضاً وهي اجتناب الافراط في السعي وراء تحصيل الغذاء ولهذا بيعت لهم تلك الحيوانات التي يسهل الحصول عليها

الا انه قد حُظِر عليهم بالاجمال دم الحيوانات عموماً وشحمها اما الدم فالولا لاجتناب القساوة حتى يأنفوا بذلك من سفك الدم البشري كما مر في ف ٣ وثانياً لاجتناب طقس عبادة الاوثان لانه كان من عادة الوثنيين ان يأكلوا مجتمعين حول الدم المتجمع اكراماً للاوثان لاعتقادهم انها تسر جداً بالدم ولهذا امر الرب ان يراق الدم ويغطي بالتراب ولذلك حُظِر عليهم ايضاً اكل الحيوانات المخزوقة لعدم مفارقة دما اللحم او لانها تمنع جداً بهذه الميثة مع ان الرب اراد ان لا تقسو قلوبهم حتى على الحيوانات العجم ليزدادوا بممارسة الشفقة عليها تحافياً عن القساوة على الانسان - واما الشحم فالولا لان عبادة الاوثان كانوا يجتمعون لاكله اكراماً لآلهتهم وثانياً لانه كان يحرق اكراماً لله وثالثاً لانه لا يتولد عنه وعن الدم غذاء صالح وقد علل ذلك به الرباني موسى في كتاب مرشد التائبين ٣ ف ٤٨ - واما تحريم اكل العروق فقد ورد تعليقه في تك ٣٢ : ٣٢ بقوله « لا يأكل بنو اسرائيل العرق لان الملاك لمس عرق ورك يعقوب فاندهل »

اما العلة الرمزية لذلك فهي انه يشار بجميع هذه الحيوانات المحرمة الى بعض الخطايا التي اتما حرمت تلك الحيوانات رمزاً اليها وعليه قول اوغسطينوس في رده على فوستوس ك ٦ ف ٧ « اذا نُظِر في الخنزير والحمل

فكلاهما طاهر في طباعه لان كل ما خلق الله حسنٌ وانما يُعتبر الحمل طاهراً
والخنزير نجساً في دلالتهما على حد قولك الأبله والحكيم فكلاهما باعتبار
طبيعة لفظه وحروفه ومقاطعته المركب منها طاهر واما باعتبار دلالتهما فاحدهما
طاهرٌ والآخر نجس « فان الحيوان الذي يجتر وهو مشقوق الظفر طاهرٌ في
دلالتِهِ لان شق الظفر يدل على تمايز العهدين او تمايز الأب والابن او تمايز
الطبيعتين في السج او على تباين الخير والشر والاجترار يدل على امعان النظر
في الكتاب المقدس واصابة معناه وكل ما خلا عن احد هذين فهو نجس
بالمعنى الروحي - وكذا ما كان من الاسماك له فلزس وزعانف فهو طاهر في
دلالتِهِ فان الزعانف تدل على الحيوية العالية او على التأمل والفلس تدل على
شطف العيش وكلاهما ضروري للطهارة الروحية - واما الطيور فقد حرّم
منها اجناسٌ خاصة فالنسر الذي يخلق في طيرانه حرّمَت فيه الكبرياء والانوق
المعادي للغيل والناس حرّم فيها ظلم المقتدرين ويشار بالحد الذي يتذمّر
بصفا الطيور الى الذين يعتنون الفقراء وبالصدى الشديد الاحتيال الى
الناس الماكرين وبالعقاب الذي يتبع الجيش متوقفاً ان ياكل اشلاء القتلى الى
الذين يتوقعون موت الناس وفتنهم ليحروا لانفسهم من ذلك مكسباً وباصناف
الغربان الى الذين يسودون انفسهم بالمال ذاو الذين ليس لهم عاطفة الوداد
المحمود لان الغراب الذي اُطلق من السبينة لم يعد اليها وبالنعام الذي مع كونه
من الطير لا يقوى على الطيران بل انما يُف إسفافاً الى الذين يجاهدون في
سبيل الله وهم منهمكون في المشاغل العالمية وبالخطاف الذي له بصرٌ حاد في
الليل ولكنه لا يبصر في النهار الى الذين هم حكماء في الزمانيات وجهال في
الروحانيات وبالساف الذي يطير في الهواء ويسبح في الماء الى الذين يكرمون
الحثان والمعمودية او الى الذين يريدون ان يطيروا بالتأمل ولكنهم يعيشون في

مياه اللذات وبالبازي الذي يستعين به الناس على الصيد الى الذين يعاونون
 المقتردين على سلب الفقراء وبالجوم الذي يلتمس طعامه في الليل ويتخفى في
 النهار الى اهل الدعارة الذين يرومون ان يستروا في ما يأتونه من الاعمال الليلية
 وبالزُجج الذي من طبعه ان يمكث طويلاً تحت موج الماء الى الشرهين الذين
 ينغمسون في مياه الترف - واما الباشق فهو طائر في افرقية ذو منقار طويل
 يأكل الحيات ولعله يجتمع ويشار به الى الحسودين الذين يتعشرون بمصائب
 الآخرين التي تشبه بالحيات والرخم طائر ابيض اللون له عنق طويل ينتشل
 بواسطته قوته من عمق الارض او الماء ويمجوز ان تكون الاشارة به الى الناس
 الذين يتوسلون ببياض البرارة الظاهر الى التماس المكاسب الارضية واللقاق
 طائر يوجد في انحاء المشرق ذو منقار طويل له في حلقه حويصلات يودعها
 اولاً طعامه ثم يرسله بعد ساعة الى بطنه والاشارة به الى انجلاء الذين
 يفرطون في العناية باحتجان ضروريات المعاش والقوق له دون سائر الطيور
 رجل عريضة للسباحة واخرى مشقوقة للشي لأنه يسبح في الماء كلبط ويمشي
 على الارض كالجلجل وهو يأكل ويشرب معاً لأنه يبل بالماء كل طعامه يأكله
 والاشارة به الى الذين لا يريدون ان يفعلوا شيئاً على حسب ارادة غيرهم بل
 انما يفعلون ما كان مبتلاً بما ارادتهم فقط ويشار بالشاهين المعروف بالصقر
 الى الذين « ارجلهم مسرعة الى سفك الدم » وبالبغاء التي هي طائر ذو شققة
 الى المهذارين وبالهدد الذي يبني الفوصة في الزبل ويأكل السرقين المتن
 وله تغريد يشبه النواح الى كآبة العالم التي تحدث الموت في غير الاطهار من
 الناس وبالحفاش الذي يسف في طيرانه إسفافاً الى الذين لتخرجهم في العلوم
 العالمية لا يستلذون الا الامور الارضية - واما الطيور السالكة على اربع فلانما
 ابيح لهم منها ما له رجلان اطول من يديه يقوى بهما على الوثوب واما ما كان

منها يدب على الارض ولا يستطيع الوثوب فقد حرّم عليهم لان الذين لا يستفيدون من تعليم المبشرين الاربعة فيرتفعوا به الى العلى يُعتبرون انجاساً — واما تحريم الدم والشحم والعروق فالاشارة به الى تحريم القساوة واللذة والقوة على الخطأ

وعلى الثاني بان الناس كانوا ياكلون من شجر الارض وسائر نباتها قبل الطوفان ايضاً واما اللحوم فيظهر انهم اخذوا ياكلون منها بعد الطوفان فقد قيل في تك ٩ : ٣ « كبقول العشب اعطيتكم كل لحم » وذلك لان اكل نبات الارض هو بالاحرى من مذهب سداجة المعيشة واما اكل اللحوم فهو من مذهب الترف والتأنق في المعيشة لان الارض تبت العشب من تلقاء نفسها اولانه بكلفة يسيرة يكثر نباتها واما الحيوانات فيحتاج في تغذيتها او اخذها الى كلفة كبيرة ولهذا لما اراد الله ان يكون لشعبه معيشة اسذج حرم عليهم كثيراً من اجناس الحيوانات لا من اجناس النبات — اولان الحيوانات كانت تُذبح للاوثان بخلاف النبات

وعلى الثالث يظهر الجواب مما تقدم وعلى الرابع بانه وان كان الجدي لا يشعر بكيفية طبخ لحماه الا انه لا ينبغي مسا في استعمال لبن امه الذي اغتذى به في طبخ لحمه من القساوة في قلب الطابخ — او يقال ان الوثنيين كانوا في اعياد اوثانهم يطبخون لحم الجدي على هذا النحو اما ليقربوه لها اولياكلوه ولهذا بعد ان تكلم الكتاب على اقامة الاعياد في خروج ٢٣ قال « لا تطبخ الجدي بلبن امه »

اما علة هذا التحريم الرمزية فهي الاشارة الى ان المسيح الذي هو جدي بسبب « شبه جسد الخطيئة » لم يكن ينبغي ان يُطبخ اي يقتل من اليهود بلبن امه اي في عهد طفولته — او الاشارة الى ان الجدي اي الخاطئ لا ينبغي ان

يُطْبَح بِلَبَنٍ أَوْ لَبَنٍ أَيْ لَا يَنْبَغِي أَنْ يُجَامَلَ بِالْتَلْقُ
وعلى الخامس بأن الوثنيين كانوا يقربون لألهتهم الأوثان الأولى التي كانوا
يعتبرونها سعيدة أو أنهم كانوا يحرقونها لأعمالهم سيئة ولهذا أمر اليهود أن
يعتبروا ثمر السنين الثلاث الأولى رجساً لأن أشجار تلك الأرض التي تُزْرَع
أو تُلْعَق أو تُفْرَس تكاد كلها تُثمر بعد ثلاث سنين وقلم يحدث أن يُزْرَع نوى
أثمار الشجرة أو بذرها الخفي لأن ذلك يقتضي أكثر من ثلاث سنين لأثمارها
غير أن الشريعة اعتبرت ما يحدث في الغالب . وأما أثمار السنة الرابعة فكانت
تقرب لله على أنها بواكير الأثمار الطاهرة وأما أثمار السنة الخامسة وما بعدها
فكانت تؤكل

وأما العلة الرمزية لذلك فهي الإشارة إلى أنه بعد حالات الناموس الثلاث
التي أحداها من إبراهيم إلى داود والثانية من داود إلى الجلاء البابلي والثالثة
من هذا الجلاء إلى المسيح ينبغي أن يقرب لله المسيح الذي هو ثمر الناموس - أو
الإشارة إلى أنه لا ينبغي أن يكون لنا ثقة بأوائل أعمالنا لنقصاتها

وعلى السادس بأن «لبسة الإنسان تخبر بما هو عليه» كما في مي ١٩: ٢٧
ولهذا أراد الرب أن يمتاز شعبه عن سائر الشعوب لا بسمة الختان في اللحم فقط
بل باللباس أيضاً ومن ثم حُرِّم عليهم أن يلبسوا ثوباً منسوجاً من صوف
وكتان معاً وأن تتخذ المرأة لباس الرجل أو بالعكس وذلك لوجهين أولاً
لاجتناب عبادة الأوثان لأن الوثنيين كانوا يستعملون في أعيادهم هذه
التياب المنسوجة من أصناف مختلفة وكانت النساء أيضاً تتقلد في عيد المربع
سلاح الرجال وكان الرجال بعكس ذلك يتزيون في عيد الزهرة بلباس
النساء - وثانياً لاجتناب الدعارة لأن تحريم الاختلاط في نسج الثياب يراد
به تحريم كل مخالطة غير مرتبة بين الرجل والمرأة ولأن اتخاذ المرأة لباس الرجال

وبالعكس مهيج للشهوة وباعث على الشبق

اما العلة الرمزية لذلك فهي الاشارة بتحريم الثوب المنسوج من صوف وكتان معاً الى تحريم الجمع بين سداجة البرارة المشار اليها بالصوف ودقة الخبث المشار اليها بالكتان وبتحريم لباس الرجل على المرأة ولباس المرأة على الرجل الى نهي المرأة عن التحال وظيفه التعليم او غيرها من الوظائف الخاصة بالرجال ونهي الرجل عن التخنث الخاص بالنساء

وعلى السابع بان الرب أمر ان يجعلوا على اذيال ثيابهم اهداباً سنخونية تميزاً بذلك لشعب اسرائيل عن سائر الشعوب كما قال ايرونيوس في تفسيره آية متى ٢٣ : ٦ فكانوا يثبتون بذلك انهم يهود ولهذا كان النظر الى هذه العلامة يذكرهم بشريعتهم

اما قوله « واعقدها على يدك ولتكن دائماً امام عينيك » فالفريسيون لم يكونوا يحسنون تفسيره فانهم كانوا يكتبون الوصايا العشر على عصائب يعقدونها على جباههم كالكليل للتحرك امام اعينهم مع ان المراد الرب بعقدها على اليد عقدها في العمل ويجعلها امام الاعين جعلها موضوعاً للتأمل . ويراد ايضاً بالاسلاك السنخونية التي تجعل على الثياب الاشارة الى المقاصد السماوية التي يجب ان تكون في جميع اعمالنا . ويجوز مع ذلك ان يقال ان ذلك الشعب لما كان جسدياً وغلظ الرقبة وجب حمله على حفظ الشريعة بهذه الامور المحسوسة

وعلى الثامن بان للانسان عاطفتين عاطفة عقل وعاطفة شفقة باعتبار عاطفة العقل لا فرق في ما يفعله بالحيوانات العم لان الله اخضعها كلها لسلطانه كقوله في مز ٨ : ٨ « اخضعت كل شيء تحت قدميه » وبهذا الاعتبار قال الرسول ان الله لا تهمة للثيران لان الله لا يسأل الانسان عما يفعله بالثيران او بغيرها من

الحيوانات . وباعتبار عاطفة الشفقة يعطف الى الحيوانات الأخرى أيضاً لأنه لما كانت الشفقة تنبعث عن الأم الغير وكان يحدث ان الحيوانات العجم أيضاً تشعر بالعذاب جاز ان تنبعث في الانسان عاطفة الشفقة حتى عن الأم الحيوانات . ومن شأن الذي تأخذه عاطفة الشفقة على الحيوانات ان يزداد بذلك استعداداً لان تأخذه عاطفة الشفقة على الناس وعليه قوله في ام ١٠: ١٢ « الصديق يعرف نفوس بهائمها احشاء المنافقين فقاسية » ومن ثمة فحماً لشعب اليهود النازع الى القساوة على الشفقة اراد الله ان يترسوا في الشفقة حتى على الحيوانات العجم فنهاهم عن ان يفعلوا بها ما يظهر انه من قبيل القساوة ولهذا نهاهم عن ان يطبخوا الجدي بلبن امه وعن ان يكفوا الثور في دباسه وعن ان يقتلوا الأم مع الفراخ - وان جاز ان يقال ايضاً انهم نهوا عن ذلك تنفيراً لهم من عبادة الاوثان لان المصريين كانوا يتخرجون من ترك الثيران تاكل من الحنطة في وقت الدياس ولان بعض السحرة كانوا يستعملون في سحرهم من الطير الأم الحاضنة وفراخها الماخوذة معها لكي تكون تربية البنين مقرونة بالنماء والسعادة ولأنه كان يعتبر ايضاً من حسن الطالع في التطير ان توجد الأم حاضنة فراخها

واما تحريم المخالطة بين الحيوانات المختلفة النوع فقد كان لها ثلاث علل حربية الأولى التنفير من عبادة الاوثان عند المصريين فان هؤلاء كانوا يستعملون مخالطة الانواع المختلفة لتكريم الكواكب التي لها بحسب قرائنها المختلفة تأثيرات مختلفة وعلى انواع مختلفة . والثانية النهي عن الجماع المنافي الطبع . والثالثة قطع سبيل الشهوة بالاجمال لان الحيوانات المختلفة النوع يمسروقع المخالطة بينها ما لم يدفعها الانسان الى ذلك . والنظر الى نزاع الحيوانات بهم في الانسان حركة الشهوة ولذلك ورد في جملة تقليدات اليهود الأمر بان

يصرف الناس انظارهم عن الحيوانات المتزاوجة كما قال الرباني موسى في كتاب مرشد التائبين ق ٣ ف ٤٩

اما العلة الرمزية لذلك فهي ان الثور الدائس اي الواعظ الحامل خبطة التعليم لا ينبغي ان يُحرَم القوت الضروري كما قال الرسول في ١ كور ٩ - ولا ينبغي ايضاً ان نأخذ الأم مع قراخها لانه في بعض المواقع يجب التمسك بالمعاني الروحية التي هي بمنزلة الفراخ وترك التمسك بالحرف الذي هو بمنزلة الأم كما في جميع الطقوس الناموسية - ويُحرَم ايضاً علينا ان نجعل البهائم تزواج نوعاً آخر من الحيوانات اي ان نجعل عامة الشعب يختلطون بالوثنيين او باليهود

وعلى التاسع بان العلة الحرفية للنهي عن الجمع بين نوعين مختلفين في الزراعة هي التنفير من عبادة الاوثان لان المصريين كانوا اكراماً للنجوم يجمعون بين الانواع المختلفة في الزرع والحيوانات والنباتات مثلاً بذلك لقرانات النجوم المختلفة - او يقال ان اختلاط هذه الانواع المختلفة يُنتهى عنه تنفيراً من الجماع المثافي الطبع - على ان لذلك علة رمزية ايضاً فان قوله « لا تزرع كرمك صنفين » يجب ان يُفهم بالمعنى الروحي اي ان الكنيسة التي هي الكرم الروحي لا ينبغي ان يزرع فيها تعليم اجنبي - وكذلك الحقل اي الكنيسة لا ينبغي ان يزرع من زرعين مختلفين اي من التعليم الكاثوليكي والاراثيكي - ومثله ايضاً لا ينبغي ان يُحرث على ثور وحمار معاً اي لا ينبغي ان يشارك الجاهل الحكيم في الوعظ لان احدهما يعوق الآخر

وعلى الحادي عشر ^(١) بان السحرة وكنهة الاوثان كانوا يستعملون في

^(١) ان الجواب على الاعتراض المباشر ساقط من كثير من النسخ ومن الطبعة اللاورونية التي اعتمدها في هذه الترجمة غير ان بعض النسخ اثبتته بالنص التالي :

طقوسهم عظام الناس الاموات او لحومهم فاستئصلاً لعبادة الاوثان امر الرب
الكهنة الصغار الذين كانوا يقومون بخدمة القدس في اوقات معينة ان لا يتنجسوا
بميت ما لم يكن من الاقربين اليهم نسباً كالآب والام ومن يشبههما من
الانساب . واما الخبر فقد كان يجب عليه ان يكون متاهباً دائماً لخدمة القدس
ولذلك نهى مطلقاً عن ان يدنو من الاموات ولو كانوا من انسابه — وقد
أمروا ايضاً ان لا يتزوجوا بفاجرة او مطلقة بل بعذراء او لارعية لكرامة
الكهنة الذين يظهر ان مثل هذه الزيجات تخفض شيئاً من حرمة مقامهم
وثانياً بسبب البنين الذين يكون دنس امهم عاراً عليهم وهذا كان يجب اجتنابه
خصوصاً لذلك العهد الذي كان يولى فيه مقام الكهنوت بالارث — وقد نهوا
ايضاً عن حلق رؤوسهم ولحائم وعن تخديش ابدانهم اجتناباً لطقس عبادة

وتلى المشر بانه قد اصيب بالذهبي عن النخضة والذهب في تث ٧ لا لانهما غير مختمين
لسلطان الناس بل لان كل ما كانت الاوثان مصنوعة منه كان مبسلاً كلاً وثان لشدة
كرامة الله له كما يتضح من الموضع المشار اليه حيث يقال بعد ذلك « لا تدخل بينك شيئاً
من الوثن لئلا تصير مبسلاً مثله » وايضاً لانهم لو أحل لهم الذهب والفضة لسهل لهم
اشتباؤهما السقوط في عبادة الاصنام التي كان اليهود جاحدين اليها — واما الامر الثاني
الوارد في تث ٢٣ بتغطية العذرة في التراب فهو منطبق على العدل واللياقة اولاً للطهارة
البدنية وثانياً لحفظ نقاوة الهواء وثالثاً لما كان يقتضي من حرمة مسكن العيد القائم في
الحلة والذي كان يقال ان الرب يحل فيه كما هو واضح هناك حيث اورد علة ذلك الامر
بقوله تلى اثره « لان الرب الملك سائر في وسط محلك ليخلصك انخ فلتكن محلتك مقدسة
(اي طاهرة) ولا ير فيها شيء من النتن » — واما العلة الرمزية لذلك فهي تلى ما قال
غريغوريوس في اديانته ك ٣١ في ١٣ الاشارة الى ان الخطايا التي تصدر عن احشاء
عقلنا كالعذرة المنتنة يجب ان تغطي بالتوبة حتي يرضى الله عنا كقوله في مز ٣١ « طوبى
لمن غفرت مصيئته وسترت خطيئته » او انها تلى ما قال الشارح الاشارة الى انه مثير عرف
الناس شقاء حالتهم وجب على المتدنين منهم بكبرياء العقل ان يستروا متضعين في
حفرة التامل العميق ويتطهروا (م)

الاوثان لان كنه الوثنيين كانوا يخلقون رؤوسهم ولحامهم كقوله في
 باروك ٣٠: ٦ « الكهنة يجلسون باقصة ممزقة وهم مخلوقو الرؤوس والحمى » وقد
 كانوا ايضاً في اعياد الاوثان « يتغذشون بالسيوف والرماح » كما في ٣
 ملوك ١٨: ٢٨ . ولهذا امر كنه العهد العتيق بضد ذلك
 اما العلة الروحية لذلك فهي انه يجب على الكهنة ان يكونوا براء كل
 البراءة من الافعال الميتة التي هي اعمال الخطيئة وان لا يخلقوا رؤوسهم اي لا
 يتجردوا من الحكمة وان لا يخلقوا لحامهم اي لا يتعروا من كمال الحكمة وان لا
 يمزقوا ثيابهم او يخذشوا ابدانهم اي ان لا يلتطخروا بفساد الانشقاق

المبحث الثالث بعد المئة

في مدة الرسوم الطقسية — وفيه اربعة فصول
 ثم ينبغي النظر في مدة الرسوم الطقسية والبحث في ذلك بدور على اربع مسائل — ا في
 ان الرسوم الطقسية هل كانت قبل الشريعة — ٢ هل كان لها في زمان الشريعة قوة على
 التدبير — ٣ هل زالت بمجيء المسيح — ٤ في ان حفظها بعد المسيح هل هو خطيئة مميتة .

الفصل الاول

في ان طقوس الشريعة هل كانت قبل الشريعة
 يتخطى الى الاول بان يقال . يظهر ان طقوس الشريعة كانت قبل
 الشريعة فان القرايين والمحرقات هي من طقوس الشريعة العتيقة كما مر في
 المبحثين الآنفين . وهي كانت قبل الشريعة ففي تك ٤ « ان قاين قدم من ثمر
 الارض تقدمة للرب . وقدم هايل ايضاً من ابيكار غنمه ومن سمانها » وفيه ٨
 و ٢٢ ان نوحاً و ابراهيم قدما محرقات للرب . نطقوس الشريعة العتيقة اذن
 كانت قبل الشريعة

٢ وايضاً ان بناء المذبح ومسحة هما من طقوس الاقداس . وهذان كانا
 قبل الشريعة فقد ورد في تك ١٣: ١٨ ان ابراهيم بنى مذبحاً للرب وورد

فيه ٢٨ : ١٨ ان يعقوب أخذ حجراً واقامه نصيباً وصب عليه دهناً . فطقوس الشريعة اذن كانت قبل الشريعة

٣ وايضاً يظهر ان الختان كان اول اسرار الشريعة . وهو كان قبل الشريعة كما في تلك ١٧ وكذلك الكهنوت ايضاً كان قبل الشريعة ففي تلك ١٣ : ١٨ ان « ملكيصادق كان كاهناً لله العلي » فطقوس الاسرار اذن كانت قبل الشريعة

٤ وايضاً ان التفرقة بين الحيوانات الطاهرة والنجسة ترجع الى طقوس العبادات كما مرّ في البحث الآنف . وهذه التفرقة كانت قبل الشريعة ففي تلك ٢ : ٧ « خذ من جميع الحيوانات الطاهرة سبعة سبعة . ومن الحيوانات التي ليست طاهرة اثنين اثنين » فطقوس الشريعة اذن كانت قبل الشريعة

لكن يعارض ذلك قوله في تث ٦ : ١ « هذه هي الوصايا والطقوس التي امرني الرب الهكم ان اعلمكم اياها » ولو كانت تلك الطقوس موجودة من قبل لم يكن حاجة الى ان يتعلموها . فطقوس الشريعة اذن لم تكن قبل الشريعة

والجواب ان يقال ان طقوس الشريعة كان يقصد بها امران عبادة الله والرمز الى المسيح كما يتبين مما تقدم في البحثين الآنفين وكل من يعبد الله لا بد ان يعبد بطرق معينة ترجع الى العبادة الخارجية . وطرق العبادة الالهية تعين بالرسوم الطقسية كما ان طرق معاملاتنا للقريب تعين بالرسوم القضائية

كما مرّ في مب ٩٩ ف ٤ ولهذا فكما كان يوجد بين الناس بوجه العموم احكام قضائية لم ترسم بسلطان الشريعة الالهية بل انما ارشدت اليها الفطرة كذلك كانت يوجد بعض طقوس لم تعين بسلطان شريعة بل بارادة من كان يعبد الله من الناس وثقوا بم . غير انه لما كان قد وجد ايضاً قبل الشريعة رجال خضوا بروح النبوة وجب ان يُعتقد ان الله ارشدهم بمثل

شريعة خاصة الى ان يجعلوا لعبادته طريقة معينة تناسب العبادة الباطنة وتلائم الرمز الى اسرار المسيح التي كان يشار اليها ايضاً بغير ذلك من اعمالهم كقوله في اكور ١٠: ١١ « فهذه الامور كلها كانت تعرض لهم رموزاً » فقد كانت اذن قبل الشريعة بعض الطقوس لكنها لم تكن طقوساً شرعية اذ لم تكن مرسومة بشريعة مدونة

اذاً اجيب على الاول بان الاقدمين كانوا قبل الشريعة يقدمون هذه التقدمة والقرايين والمحرقات بمجرد تقواهم وارايتهم الخاصة على حسبها كان يظهر لهم ملائمة لان يجاهروا بتقريبهم لاكرام الله ما انعم به عليهم انهم يعبدون الله الذي هو مبدأ جميع الاشياء وغايتها

وعلى الثاني بان الاقدمين اقاموا ايضاً بعض الاقداس لانهم كانوا يستنسبون ان يجعلوا لتكريم العزة الالهية امكنة منفردة عن سواها مخصوصة بعبادة الله

وعلى الثالث بان سر الختان كان مرسومًا بامر الهي قبل الشريعة ولذلك لا يجوز ان يجعل من اسرار الشريعة بمعنى انه رسم فيها بل بمعنى انه حفظ فيها فقط وهذا ما اراده الرب بقوله في يو ٧: ٢٢ « ليس الختان من موسى بل من آباءه » - وقد كان الكهنوت ايضاً قبل الشريعة عند من كان يعبد الله ولكنه كان بتعيين بشري لانهم كانوا يولون هذا المقام ابكار البنين

وعلى الرابع بان التفرقة بين الحيوانات الطاهرة والنجسة لم تكن قبل الشريعة باعتبار اكلها فقد قيل في تك ٩: ٣ « كل متحرك وحي يكون لكم ما كلاً » بل باعتبار تقدمه القرايين فقط لانهم انما كانوا يقربون القرايين من حيوانات مخصوصة على انه اذا كان قد وجد في ذلك العهد فرق بين الحيوانات من جهة اكلها فلم يكن ذلك لاعتبار اكلها محرماً بل أنفة منها او بسبب العادة

كما قد نجد الان ايضاً بعض المآكل يُستَكف منها في بعض البلدان
وتؤكل في غيرها

الفصل الثاني

في ان طقوس الشريعة العتيقة هل كان لها في عهد الشريعة قوة على التبرير
يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر انه كان لطقوس الشريعة العتيقة
في عهد الشريعة قوة على التبرير فان التطهير من الخطيئة وتقديس الانسان
هما من قبيل التبرير . وقد ورد في خر ٢٩ : ٢١ ان الكهنة وثيابهم كانت
تقدس بنضح الدم ودهن المسح وقيل في اح ١٦ : ١٦ ان الكاهن كان ينضح
دم المحل يطهر القدس من نجاسات بني اسرائيل ومعاصيهم وذنوبهم . فقد
كان اذن لطقوس الشريعة العتيقة قوة على التبرير

٢ وايضاً ما به يرضي الانسان الله يرجع الى البرارة كقوله في مز ٨ : ١٠
« الرب بارٌ ويحب البرارة » وقد كان بعضهم يرضون الله بالطقوس كقوله
في اح ١٠ : ١٩ « كيف استطعت ان ارضي الله بالطقوس مع ما انا عليه من
كآبة النفس » فقد كان اذن لطقوس الشريعة العتيقة قوة على التبرير
٣ وايضاً ما كان من قبيل العبادة الالهية فهو بالنفس اخص منه بالجسم
كقوله في مز ١٨ : ٨ « شريعة الرب لا عيب فيها تهدي النفوس » وطقوس
الشريعة العتيقة كان يُطهر بها الابرس كما في اح ١٤ فلان كانت تقوى على
تطهير النفوس بالتبرير اولى

نكن يعارض ذلك قول الرسول في غلا ٢ : ٢١ « لو أعطيت شريعة
نقدر ان نبرر لكان المسيح مات سدى » اي لغير سبب وهذا ممنوع فطقوس
الشريعة العتيقة اذن لم تكن مبررة

والجواب ان يقال ان الشريعة العتيقة كان يلحظ فيها نوعان من النجاسة

كما مر في البحث الآنف احداها روحية وهي نجاسة الاثم والاخرى بدنية وهي التي كانت لعدم صاحبها الاهلية للعبادة الالهية كنجاسة الابرص او من كان يمس نبيلةً وانبجاسة بهذا المعنى لم تكن سوى نوع من التجزؤ^(١) فطقوس الشريعة العتيقة كان لها قوة على التطهير من هذه النجاسة لان هذه الطقوس كانت ادوية مرسومة من الشريعة لازالة هذه النجاسات الناشئة عن نظام الشريعة وعليه قول الرسول في عبر ٩ : ١٣ ان « دم التيوس والثيران ورماد العجوة الذي يرش على النجسين يقدسهم لتطهير الجسد » وكما ان هذه النجاسة التي كانت تطوّر بهذه الطقوس كانت بالجسد اخص منها بالنفس كذلك دعا الرسول هذه الطقوس برارات جسدية بقوله هناك ع ١٠ « برارات جسدية وضعت الى زمان الاصلاح » ولكنها لم يكن لها قوة على التطهير من نجاسة الروح التي هي نجاسة الاثم لان التطهير من الخطايا لم يكن ممكناً الا بالمسيح « الذي يرفع خطايا العالم » كما في يو ١ : ٢٩ ولما كان سر تجسد المسيح وتألمه لم يتم حقيقة في ذلك العهد لم يكن ممكناً ان يكون لتلك الطقوس العتيقة في نفسها حقيقة ما لاسرار الشريعة الجديدة من القوة المنبثقة عن المسيح المتجسد وتألم فلم يكن لها من ثم قوة على التطهير من الخطيئة كقول الرسول في عبر ١٠ : ٤ « لا يمكن ان دم الثيران والتيوس يزيل الخطايا » ولهذا دعاها في غلا ٤ : ٩ « اركاناً فقيرة وضعيفة » والمراد بضعفها عجزها عن التطهير من الخطيئة غير ان ضعفها هذا ناشئ عن فقرها اي عدم اشتغالها في نفسها على النعمة .

على انه كان ممكناً لانفس المؤمنين في عهد الشريعة ان تتصل بالمسيح المتجسد وتألم بالايمان فيتبرروا هكذا بايمان المسيح الذي كان يُعَان على نوع

^(١) المراد بالتجزؤ هنا عدم الاهلية للخدمة المقدسة كما في اصطلاح اللاهوتيين (م)

ما برعاية هذه الطقوس من حيث كانت رمزاً الى المسيح ولهذا كانت تقرب في الشريعة الجديدة قرايين عن الخطايا لان تلك القرايين كان لها من نفسها قوة على التطهير من الخطيئة بل لانها كانت مظهرًا للايمان الذي كان يطهر من الخطيئة . والشريعة نفسها الملت الى ذلك بطريقة كلامها فقد قيل في اح ١٠ وه انه متى قرب الخاطئ القرايين عن الخطيئة يصلي الكاهن لاجله فيغفر له وبذلك اشارة الى ان الخطيئة تغفر لا بقوة القرايين بل بايمان المقرين وثقواهم — ومع ذلك ينبغي ان يُعلم ان تطهير الطقوس العتيقة من النجاسات البدنية كان رمزاً الى التطهير من الخطايا الذي يحصل بالمسيح

اذا اقرر ذلك تبين ان طقوس الشريعة العتيقة لم يكن لها قوة على التبرير اذا اوجب على الاول بان تقديس الكهنة وبنيتهم وثيابهم او غير ذلك اياً كان برش الدم لم يكن المقصود به سوى التعيين للعبادة الالهية وازالة العوائق الحائلة دون تطهير الجسد كما قال الرسول وهو كان رمزاً الى ذلك التقديس الذي به قدس يسوع الشعب بدمه كما في عبر ١٣ : ١٢ . والتطهير من الخطيئة ايضاً يجب حمله على ازالة هذه النجاسات البدنية لا على محو الذنب وبهذا المعنى ايضاً يقال ان القدس يظهر مع عدم جواز الذنب عليه وعلى الثاني بان الكهنة كانوا يرضون الله في الطقوس بالطاعة والتقوى والايمان بالشيء المرموز اليه بتلك الاشياء باعتبارها في انفسها

وعلى الثالث بان تلك الطقوس التي كانت مرسومة لتطهير الارض لم يكن يُقصد بها ازالة نجاسة داء البرص وهذا ظاهر من ان هذه الطقوس لم تكن تستعمل الا لمن قد تطهر من برصه كما يدل عليه قوله في اح ١٤ يخرج الكاهن الى خارج الحلة فاذا نظر ان البرص قد زال يأمر المتطهر ان يقرب الخ ومن ذلك يظهر ان الكاهن لم يكن يُفوض اليه ازالة البرص بل الحكم بزواله

وأما استعمال تلك الطقوس فالتما كان الغرض منه إزالة نجاسة العيز - ومع ذلك فقد قال بعض أنه إذا عرض أحياناً أن أخطأ الكاهن في حكمه كان الأبرص يُطهر بقوة الهية على سبيل المعجزة لا بقوة القرابين كما كان ينتن نخذ المرأة الزانية على سبيل المعجزة حين كانت تشرب الماء الذي كان الكاهن قد أوعبه لعنات كما في عد ٥ : ٢٧

الفصل الثالث

في أن طقوس الشريعة العتيقة من زالت بمجيء المسيح
يُخطئ إلى الثالث بأن يقال: يظهر أن طقوس الشريعة العتيقة لم تزل بمجيء المسيح فقد قيل في باروك ٤ : ١ « هذا كتاب أوامر الله والشريعة التي إلى الأبد » وطقوس الشريعة هي من جملة أحكام الشريعة . فقد وجب إذن أن تبقى إلى الأبد ٢ وإيضاً أن قربان الأبرص المتطهر كان من قبيل طقوس الشريعة . وتدأمر في الإنجيل أيضاً أن يقدم الأبرص المتطهر هذا القربان كما في متى ٨ : ٤ . فطقوس الشريعة العتيقة إذن لم تزل بمجيء المسيح
٣ وإيضاً أن المعلول يبقى ببقاء العلة . وقد كان لطقوس الشريعة العتيقة علل صوابية من حيث كان يُقصد بها العبادة الإلهية فضلاً عما كان يُقصد بها أيضاً من الرمز إلى المسيح . فلم يجب إذن أن تزل بمجيء المسيح
٤ وإيضاً قد رُسم الختان للدلالة على إيمان إبراهيم وحفظ السبت تذكراً لصنيعة الإبداع وإعياد الشريعة تذكراً لغير ذلك من صنائع الله كما مر في البحث الآنف . وإيمان إبراهيم ينبغي أن يكون دائماً قدوة لإيماننا نحن أيضاً وصنيعة الإبداع وسائر صنائع الله ينبغي تذكراها على الدوام . فلا أقل إذن من أن الختان والإعياد الناموسية لم يجب أن تزل
لكن يعارض ذلك قول الرسول في كورنثوسي ٢ : ١٦ - ١٧ « لا يُحكمكم

عليكم احد في المأكل او المشروب او من قبيل عيد او رأس شهر او
سبت مما هو ظل المستقبلات» وقوله في عبر ٨: ١٣ «فبقوله عهداً جديداً
جعل الاول عتيقاً وما عتق وشاخ فمر قريب من الفناء»

والجواب ان يقال ان كل ما في الشريعة العتيقة من الرسوم الطقسية
فالغرض منه عبادة الله كما مر في مب ١٠١ والعبادة الظاهرة ينبغي ان تكون
على نسبة العبادة الباطنة القائمة بالايمان والرجاء والمحبة. فبحسب اختلاف
العبادة الباطنة اذن وجب ان تختلف العبادة الظاهرة. والعبادة الباطنة يجوز
ان يجعل لها ثلاث حالات الاولى ما يتعلق فيها بالايمان والرجاء بالخيرات
السماوية وبما تنادي به اليها على ان كليهما مستقبل وهذه كانت حالة الايمان
والرجاء في الشريعة العتيقة والثانية ما يتعلق فيها بالايمان والرجاء بالخيرات
السماوية على انها مستقبلية وبما تنادي به اليها على انه حاضر او ماضي وهذه هي
حالة الشريعة الجديدة والثالثة ما يكون فيها كلا الامرين حاضرين فلا يؤمن
فيها بشيء على انه غير منظور ولا يرجى فيها شيء على انه مستقبل وهذه هي
حالة السعداء - فحالة السعداء هذه لن يكون فيها شيء رمزي يرجع الى
العبادة الالهية بل انما يكون فيها الشكر وصوت التسبيح فقط كما في اش ٥١: ٣
وعليه قوله في رؤ ٢١: ٢٢ عن مدينة السعداء «لم أر فيها هيكل لان الرب
الاله القدير والجل هما هيكلها» وعلى هذا القياس فطقوس الحالة الاولى التي
كانت رمزاً الى الحالة الثانية والثالثة وجب ان تزول بمجيء الحالة الثانية وأن
تستبدل بطقوس اخرى تناسب حال العبادة الالهية في زمان هذه الحالة اذ
الخيرات السماوية مستقبلية وصنائع الله والآوه التي بها تنادي الى تلك الخيرات
السماوية حاضرة

إذا اجيب على الاول بان قوله ان الشريعة العتيقة تبقى الى الابد يراد

به انها تبقى الى الابد مطلقاً من حيث الرسوم الادبية واما من حيث الرسوم
الطقسية فباعتبار الحقيقة المرموز بها اليها

وعلى الثاني بان سرفداء الجنس البشري تم بتألم المسيح ومن ثم قال الرب
في أثنائه « قد تم » كما في يوحنا ١٩ : ٣٠ ولهذا وجب ان نزول حيثنذر
بالكلية طقوس الشريعة العتيقة لان حقيقتها قد تمت ودلالة على ذلك انشق
في حين تألم المسيح حجاب الهيكل كما ورد في متى ٢٧ : ٥١ واما قبل تألمه
اذ كان يعظ ويحتج الآيات فقد كان العمل بالشريعة والانجيل معاً لان سر
المسيح كان قد ابتدأ ولكنه لم يكن قد تم ولهذا أمر الرب الابرس قبل تألمه ان
يرعى الطقوس الناموسية

وعلى الثالث بان ما اوردناه في البحث الآنف من علل الطقوس الحرفية
يرجع الى العبادة الالهية التي كانت مبنية على الايمان بالآتي ولهذا لما أتى
ذلك الذي كان مزمعاً ان يأتي زالت تلك العبادة وجميع العلل الزاجعة اليها
وعلى الرابع بان ايمان ابراهيم أثني عليه لكونه آمن بما وعده الله به من
النسل المستقبل الذي تبارك به جميع الامم ولهذا كان يجب اعلان ايمان
ابراهيم بالختان ما دام ذلك النسل مستقبلاً واما بعد ان تم ذلك فيجب اعلان
هذا الايمان بعلامة اخرى اي بالمعمودية التي اُديلت في ذلك من الختان
كقول ارسول في كولوسي ٢ : ١١ « خُتِنْتُمْ خَتَانًا لَيْسَ مِنْ فِعْلِ الْيَدَيِ
بِخَلْعِ جَسَدِ الْبَشَرِيَّةِ بَلْ بِخَتَانِ رَبَّنَا يَسُوعَ الْمَسِيحِ مَدْفُونِينَ مَعَهُ فِي الْمَعْمُودِيَّةِ »—
واما السبت الذي كان تذكاراً للخلق الاول فقد استبدل بيوم الاحد تذكاراً
للخلق الجديد الذي ابتدأ بقيامة المسيح . وكذلك قد اديل من سائر اعياد
الشريعة العتيقة اعياد جديدة لان الآلاء والصنائع التي أوتيتها ذلك الشعب
انما كانت رمزاً الى الآلاء التي أوتيناها نحن بالمسيح ولهذا اديل من عيد

الفصح عيد تألم المسيح وقيامته ومن عيد العنصرة الذي فيه أنزلت الشريعة
 العتيقة عيد المنصرة الذي فيه أنزلت شريعة روح الحياة ومن عيد رؤوس
 الشهور عيد العذراء القديسة التي طلع عليها أولاً نور الشمس أي المسيح بغزارة
 النعمة ومن عيد الابواب اعياد الرسل ومن عيد التكفير اعياد الشهداء
 والمعترفين ومن عيد المظال عيد تقديس الكنيسة ومن عيد الحشد والجبابة
 عيد الملكة او عيد جميع القديسين

الفصل الرابع

في انه هل يمكن بعد تألم المسيح رعاية الطقوس الناموسية بدون خطيئة مميته
 يُخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان الطقوس الناموسية يمكن رعايتها
 بعد تألم المسيح بدون خطيئة مميته اذ لا يسوغ القول بان الرسل بعد ان قبلوا
 الروح القدس اقتربوا خطيئة مميته لانهم بامتلائهم منه لبسوا قوة من العلاء
 كما في لو ٢٤ : ٤٩ . وهم بعد نزول الروح القدس عليهم حفظوا الطقوس
 الناموسية ففي اع ١٦ : ٣ ان بولس ختن تيموتاوس وفيه ٢١ : ٢٦ ان بولس
 اتباعاً للرأي يعقوب « اخذ الرجال وتطهر معهم ودخل الهيكل ميئاً تمام ايام
 التطهير الى ان يقرب عن كل واحد منهم القربان » فيمكن اذن بعد تألم المسيح
 رعاية الطقوس الناموسية بدون خطيئة مميته

٢ وايضاً ان اجتناب مخالطة الوثنيين كان من قبيل الطقوس الناموسية
 وهذا قد راعاه راعي الكنيسة الاول فقد قيل في غلا ٢ : ١٢ « لما كان يقدم
 بعضهم الى انطاكية كان بطرس يتنحى عن الامم ويعتزلهم » فيمكن اذن بعد تألم
 المسيح رعاية الطقوس الناموسية بدون خطيئة مميته

٣ وايضاً ان رسوم الرسل لم تجر الناس الى الخطيئة وقد رسم بحكم
 الرسل ان ترعى الامم بعض الطقوس الناموسية ففي اع ١٥ : ٢٨ - ٢٩

« قد رأى الروح القدس ونحن الآن نضع عليكم ثقلاً فوق هذه الأشياء التي لا بد منها وهي ان تمتنعوا ما ذبح للاصنام ومن الدم المخنوق والزنى » فيمكن اذن بعد تألم المسيح رعاية الطقوس الناموسية بدون خطيئة لكن يعارض ذلك قول الرسول في غلا ٥ : ٢ « ان اختنتم فالمسيح لا ينفعكم شيئاً » وليس يحرم ثمرة المسيح سوى الخطيئة الميتة . فلاختلاف اذن ورعاية سائر الطقوس بعد تألم المسيح خطيئة مميتة

والجواب ان يقال ان جميع الطقوس هي مظاهر للايمان القائمة به عبادة الله الباطنة والانسان يستطيع ان يظهر الايمان الباطن بالافعال كما يظهره بالاقوال وفي كليهما اذا اظهر الانسان خلاف الصدق يقترف خطيئة مميتة . على ان ايماننا الآن بالمسيح وان كان هو نفس ايمان الآباء الاقدمين به الا انه لا كانوا قد تقدموه ونحن متأخرون عنه لم يكن تعبيرنا وتعبيرهم عن هذا الايمان بصورة واحدة فهم كانوا يقولون « ها ان العذراء متجبل وستلد ابناً » بصيغة المستقبل كما في اش ٧ : ١٤ ونحن نقول 'حبلت وولدت بصيغة الماضي . وعلى هذا النحو كانت طقوس الشريعة العتيقة تدل على المسيح باعتبار انه كان مزماً ان يولد ويتألم واسرارنا تدل عليه باعتبار انه قد وُلِدَ وتألم . اذا انقرر ذلك فكما يرتكب خطيئة مميتة من يقول الآن في معرض اظهار ايمانه ان المسيح سيولد مع ان قول الاقدمين ذلك كان من مقتضى الدين والصدق كذلك يرتكب خطيئة مميتة من يرى الآن الطقوس التي كانت التقوى والامانة تحملان الاقدمين على رعايتها وهذا ما اراده اوغسطينوس بقوله في رده على فوستوس ك ١٩ ف ١٦ « ليس يوعد الآن بانه سيولد وسيؤلم وسيبعث كما كانت تشير اليه على نحو ما تلك الاسرار بل يُنشر بانه وُلِدَ وتألم وبعث ما تدل عليه هذه الاسرار التي يصنعها المسيحيون »

إذا اجيب على الاول بأنه يظهر ان لا يرونيوس واوغسطينوس في ذلك قولين مختلفين فقد قال ايرونيوس بزمانين احدهما ما كان قبل تألم المسيح وهذا لم تكن فيه الطقوس الناموسية ميتة اي فاقدة قوة الالزام او التكفير الذي كان مقصوداً بها ولا ميتة اذ لم يكن يخطأ من يرعاها ولكنها بعد تألم المسيح اخذت للحال تصير لا ميتة فقط اي فاقدة القوة والالزام بل ميتة ايضاً بمعنى ان كل من كان يرعاها كان يرتكب خطيئة ميتة ولهذا كان يقول بان الرسل بعد تألم المسيح لم يرعوا الطقوس الناموسية حقيقة بل تظاهروا الغرض محمود اي لئلا يشككوا اليهود ويحولوا دون اعتدائهم وليس المراد بهذا التظاهر انهم لم يكونوا يفعلون تلك الافعال حقيقة بل انهم لم يكونوا يفعلونها بنية حفظ الطقوس الناموسية من يقطع غرله لاجل الصحة لا لحفظ الختان الناموسي على انه لما كان لا يعتبر لائقاً بالرب ان يكتسروا ما يرجع الى حقيقة الحياة والتعليم اجتناباً للتشكيك وان يستعملوا التظاهر في ما يرجع الى خلاص المؤمنين كان الاصح قول اوغسطينوس بثلاثة ازمته احدها ما كان قبل تألم المسيح وهذا لم تكن الطقوس الناموسية فيه ميتة ولا ميتة والثاني ما كان بعد اذاعة الانجيل والطقوس الناموسية في هذا الزمان ميتة وميتة والثالث متوسط بينهما وهو ما كانت من تألم المسيح الى اذاعة الانجيل وهذا كانت الطقوس الناموسية فيه ميتة اذ لم يكن لها فيه قوة ولم تكن رعايتها واجبة على احد ولكنها لم تكن ميتة لان اليهود الذين كانوا قد اعتدوا فيه الى المسيح كان يسوع لهم ان يحفظوا تلك الطقوس الناموسية لا بمعنى ان يعلقوا بها رجاءهم بحيث كانوا يعتبرونها ضرورية للخلاص كأن الايمان بالمسيح كان قاصراً بدونها عن التبرير. واما الوثنيون الذين كانوا يهتدون في هذا الزمان الى المسيح فلم تكن لهم حجة لرعاية تلك الطقوس الناموسية ولهذا نجد ان بولس ختن

تيموتاوس الذي كانت أمه يهودية وأبى أن يحتن بطوس اندي كان ابواه وثنيين .

وانما لم يحظر الروح القدس على من كان يهتدي من اليهود رعاية الطقوس الناموسية كما حظر رعاية الطقوس الوثنية على من كان يهتدي من الوثنيين اظهارة للفرق بين كلا الطاقسين لان الطقس الوثني كان يَحْضَرُ لانه كان دائماً محرماً ومنهياً عنه من الله واما الطقس اليهودي فكان قد زال لانه قد تم بآلم المسيح اذ انما رُسم من الله رمزاً الى المسيح

وعلى الثاني بان بطرس على قول ايرونيوس كان يعتزل الامم تظاهراً اجتناباً لتشكيك اليهود الذين كان رسولهم ولهذا لم يخطأ في ذلك بوجهٍ واما بولس فقد وجهه على ذلك تظاهراً ايضاً اجتناباً لتشكيك الامم الذين كان رسولهم — واما اوغسطينوس فقد ابطال ذلك لان بولس قال في الكتاب القانوني الذي لا يجوز تصور الكذب فيه اي في غلا ٢ : ١١ ان بطرس « كان ملوماً » وعلى هذا فبطرس قد خطى حقيقةً وبولس وجهه حقيقةً لا تظاهراً الا ان بطرس لم يخطأ من حيث كان يحفظ الطقوس الناموسية الى زمان محدودٍ فان ذلك كان يسوغ له لكونه من جملة اليهود المهتدين بل انما كان يخطأ من حيث كان يبالي في العناية بحفظ تلك الطقوس اجتناباً لتشكيك اليهود الى حد انه كان يلزم عن ذلك تشكيك الامم

وعلى الثالث بان بعضاً ذهبوا الى ان ذلك النهي الرسولي لا ينبغي ان يحمل على المعنى الحرفي بل على المعنى الروحي فيكون المراد بالنهي عن الدم النهي عن القتل وبالنهي عن المخلوق النهي عن القسر والسلب وبالنهي عما يُذبح للاصنام النهي عن عبادة الاوثان واما الزنى فينهى عنه لكونه قبيحاً بالذات وهذا القول مأثور عن بعض الشراح الذين يفسرون هذه الرسوم

بمعنى رمزي - غير أنه لما كان القتل والسلب محرمين عند الأمم أيضاً لم يكن حاجة لأن يحمل في ذلك وصية خاصة لمن كانوا مهتدين من الوثنية إلى المسيح . ولذلك ذهب آخرون إلى أن تلك المأكلة قد نهى عنها بالمعنى الحرفي ليس رعاية للطقوس الناموسية بل فعماً للشراسة ولهذا قال ابرونيوس في كلامه على قول حز ٤٤ : ٣١ كل ميتة الآية « يقضي على الكهنة الذين كانوا لشراتهم لا يحفظون هذه الرسوم في السماني ونحوها » - على أنه لما كان يوجد من المأكلة ما هو الدّ وأدعى إلى الشراسة لم يظير سبب النهي عن هذه دون سواها - فينبغي إذن أن يقال على مذهب ثالث أن هذه المأكلة نهى عنها بالمعنى الحرفي لا لرعاية الطقوس الناموسية بل تيسيراً لاتحاد الأمم واليهود المتوطنين وطناً واحداً فان اليهود بناءً على عادة قديمة كانوا يشتمزون من النعم والمغنوق وأما أكل ذبائح الاوثان فكان ممكناً أن يريب اليهود في ارتداد الأمم إلى الوثنية ولهذا حرمت هذه المأكلة في ذلك العهد الذي كان يحتاج فيه إلى التأليف بين الأمم واليهود على أنه بمرور الزمان زالت العلة فزال المعلول وذلك بظهور حق التعليم الانجيلي الذي علم به الرب ان ليس شيء مما يدخل الفم نجس الانسان كما في متي ١٥ : ١١ وان ليس ينبغي ان يرذل شيء مما يتناول بالشكر كما في ١ تيمو ٤ : ٤ - وأما التي قلنا نهى عنه بوجه الخصوص لان الوثنيين لم يكونوا يعتبرونه خطيئة

البحث الرابع بعد المئة

في الرسوم القضائية - وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في الرسوم القضائية واولاً في الرسوم القضائية بالاجمال وثانياً في علما . اما الاول فبالبحث فيه يدور على اربع مسائل - ١ في ان الرسوم القضائية ما هي - ٢ هل هي رمزية - ٣ في مدتها - ٤ في قسمتها

الفصل الأول

في ان حقيقة الرسوم القضائية هل تقوم بتعيين نسبة الناس بعضهم الى بعض
يُختلّ الى الاول بان يقال : يظهر ان حقيقة الرسوم القضائية لا تقوم
بتعيين نسبة الناس بعضهم الى بعض اذ انما يقال لها ذلك نسبة الى القضاء .
وهناك امور كثيرة تتعلق بنسبة الناس بعضهم الى بعض وهي ليست من
قبيل الاقضية . فليس المراد اذن بالرسوم القضائية ما يتعلق بنسبة الناس
بعضهم الى بعض

٢ وايضاً ان الرسوم القضائية ممايزة للرسوم الادبية كما مرّ في م ٩٩
ف ٤ . وكثير من الرسوم الادبية يتعلق بنسبة الناس بعضهم الى بعض
كما يظهر من وصايا اللوح الثاني السبع . فالرسوم القضائية اذن تعتبر حقيقتها
من حيث تتعلق بنسبة الناس بعضهم الى بعض

٣ وايضاً ان نسبة الرسوم القضائية الى الانسان كنسبة الرسوم
الطقسية الى الله كما مرّ في م ١٠١ ف ١ . ومن الرسوم الطقسية ما يتعلق
بنسبة الانسان الى نفسه كالرسوم المتعلقة بالاطعمة والثياب على ما مرّ في م ١٠٢
ف ٦ . فالرسوم القضائية اذن لا تعتبر حقيقتها من حيث تتعلق
بنسبة الناس بعضهم الى بعض

لكن يعارض ذلك قوله في حزقيال ٨ : ٨ في جملة ما قيل عن اعمال
الرجل الصديق الصالحة « اذا جرى قضاء الحق بين الانسان والانسان »
والرسوم القضائية يقال لها ذلك نسبة الى القضاء . فيظهر اذن ان المراد
بالرسوم القضائية تلك الرسوم التي تتعلق بنسبة الناس بعضهم الى بعض
والجواب ان يقال ان رسوم كل شريعة منها ما تحصل لها قوة الالتزام
من مجرد ارشاد العقل على ما مرّ في م ٩٥ ف ٢ وم ٩٩ ف ٤ لان

العقل الطبيعي يرشد الى وجوب فعل شيء او تركه وهذه الرسوم يقال لها ادبية لان الآداب او الاخلاق الانسانية انما مصدرها العقل ومنها ما لا تحصل لها قوة الالتزام من مجرد ارشاد العقل اي لانها ليس لها باعتبارها في نفسها شيء من حقيقة الواجب او الممتنع بل انما يحصل لها ذلك باشتراع الهي او انساني وهذه انما هي تعيينات للرسوم الادبية فان تعينت الرسوم الادبية باشتراع الهي في ما يتعلق بنسبة الانسان الى الله فهي الرسوم الطقسية وان تعينت في ما يتعلق بنسبة الناس بعضهم الى بعض فهي الرسوم القضائية. حقيقة الرسوم القضائية اذن تقوم بامرين احدهما تعلقها بنسبة الناس بعضهم الى بعض والثاني عدم حصول قوة الالتزام لها بمجرد الفطرة بل بالاشتراع اذا اجيب على الاول بان الاحكام تجري على يد بعض الرؤساء الذين يلون سلطان القضاء. وليس من شأن الرئيس النظر في الامور المتنازع فيها فقط بل له ان ينظر ايضاً في ما يجري بين الناس من العقود الاختيارية وفي كل ما يرجع الى مشاركات الجمهور وسياسته فالرسوم القضائية اذن لا تنحصر في ما يتعلق بالمتنازعات القضائية بل لتناول ايضاً كل ما يتعلق بنسبة الناس بعضهم الى بعض الخاضعة لنظر الرئيس من حيث هو الحاكم الاعلى

وعلى الثاني بان ذلك الاعتراض انما يرد على ما يتعلق بنسبة الناس بعضهم الى بعض من الرسوم المستمدة قوة الالتزام من ارشاد العقل فقط وعلى الثالث بان الرسوم التي تتعلق بنسبة الانسان الى الله منها ايضاً رسوم ادبية وهي التي يرشد اليها العقل المستنير بالايمان كوجوب محبة الله وعبادته ومنها رسوم طقسية وهذه ليست ملزمة الا بقوة الشريعة الالهية المنزلة والله لا تختص به القرايين المقدمة له فقط بل كل ما يرجع

الى اهلية الذين يقربونها ويعبدونه ايضاً لان نسبة الناس الى الله
نسبة الى الغاية . فاتصاف الانسان اذن بنوع من الاهلية للعبادة
الالهية يرجع الى عبادة الله وهكذا يرجع الى الرسوم الطقسية . واما نسبة
الانسان الى الانسان فليست نسبة الى الغاية حتى يكون له من نفسه
نسبة اليه فان هذه هي نسبة العبيد الى مواليتهم لان ما هم عليه هو لمواليهم
كما قال الفيلسوف في السياسة ك ١ ب ١١ ولهذا ليس هناك رسوم
قضائية تتعلق بحال الانسان في نفسه بل كل ما كان من هذا القليل
فهو رسوم اديية لان العقل الذي هو مبدأ الرسوم الادبية حكمه في الانسان
بالنسبة الى ما يختص به حكم الرئيس او الحاكم في المدينة - لكن ينبغي ان يعلم
انه لما كانت نسبة الانسان الى الانسان اخضع للعقل من نسبته الى الله كانت
الرسوم الادبية التي تتعلق بنسبة الانسان الى الانسان اكثر من التي تتعلق
بنسبته الى الله ولهذا وجب ايضاً ان تكون الرسوم الطقسية في الشريعة اكثر
من الرسوم القضائية

الفصل الثاني

حل في الرسوم القضائية رمز الى شيء

ينحط الى الثاني بان يقال : يظهر ان الرسوم القضائية ليس فيها رمز الى
شيء اذ يظهر ان من شأن الرسوم الطقسية خاصة ان يكون مقصوداً بها الرمز
الى شيء . فلو كان في الرسوم القضائية رمز الى شيء لما اختلفت عن
الرسوم الطقسية

٢ وايضاً كما جعل لشعب اليهود رسوم قضائية جعل ذلك ايضاً لغيره
من الشعوب الوثنية . والرسوم القضائية التي للشعوب الاخرى ليس فيها رمز
الى شيء بل انما يرسم بها ما ينبغي فعله . فيظهر اذن ان ما في الناموس العتيق

ايضاً من الرسوم القضائية ليس فيه رمز الى شيء

٣ وايضاً ما كان مختصاً بالعبادة الالهية وجب ان يورد تحت رموز واشياء لان ما يختص بالله مجاوز لطور عقولنا كما مر في مب ١٠١ ف ٢٠٢ واما ما يختص بالناس فليس يجاوز طور عقولنا ولهذا فالرسوم القضائية التي تتعلق بنسبة الناس بعضهم الى بعض لم يجب ان يكون فيها رمز الى شيء لكن يعارض ذلك ان الرسوم القضائية بسطت في خر ٢١ على وجه رمزي وادبي

والجواب ان يقال ان شيئاً من الرسوم يكون رمزياً على نحوين فنها ما يكون رمزياً اولاً وبالذات اي لان المقصود بالذات من وضعه الرمز الى شيء والرسوم الطقسية رمزية بهذا النحو لانها انما وضعت لترمز الى شيء يتعلق بعبادة الله وبسر المسيح ومنها ما لا يكون رمزياً اولاً وبالذات بل تبعاً ورسوم الناموس العتيق القضائية رمزية بهذا النحو لانها لم يقصد بوضعها الرمز الى شيء بل انما وضعت لتنظيم حالة ذلك الشعب على مقتضى العدالة والانصاف ولكنها كانت ترمز الى شيء تبعاً اي من حيث ان حالة ذلك الشعب التي كان نظامها قائماً بهذه الرسوم كانت كلها رمزية كقوله في ١ كور ١٠: ١١ «كل هذه الامور كانت تعرض لهم رموزاً»

اذ اوجب على الاول بان الرسوم الطقسية والقضائية ليست رمزية بنحو واحد كما مر قريباً

وعلى الثاني بان شعب اليهود كان مختاراً من الله لان يولد منه المسيح فوجب لذلك ان تكون حالته كلها نبوية ورمزية كما قال اوغسطينوس في رده على فوستوس ك ٢٢ ف ٢٤ ولهذا ايضاً كانت الرسوم القضائية المرسومة لذلك الشعب اكثر رمزاً من الرسوم القضائية المرسومة لسائر الشعوب كما

ان حروب ذلك الشعب ايضاً واعماله تذكر على وجه مريٍ بخلاف حروب
الاشوريين والرومانيين واعمالهم وان كانت هذه ابهر في اعين الناس
وعلى الثالث بان نسبة الانسان الى الانسان في ذلك الشعب اذا اعتبرت
في نفسها كانت تحت طور العقل واما اذا اعتبرت من حيث تعلقها بعبادة الله
فهي فوق طور العقل وهي انما كانت رمزية من هذه الجهة

الفصل الثالث

في ان رسوم الناموس العتيق القضائية هل هي ملزمة على وجه التأيد
يُختل إلى الثالث بان يقال : يظهر ان رسوم الناموس العتيق القضائية
ملزمة على وجه التأيد لانها ترجع الى فضيلة العدالة . والعدالة ابدية وخلدة
كما في حك ١ : ١٥ . فالرسوم القضائية اذن ملزمة على وجه التأيد
٢ وايضاً ان الاشتراع الالهي ابقى من الاشتراع البشري . والرسوم
القضائية المرسومة في الشرائع البشرية ملزمة على وجه التأيد . فلأن تكون
كذلك الرسوم القضائية المرسومة في الشريعة الالهية أولى
٣ وايضاً قال الرسول في عبر ١٨ : ٧ « تُرفض الوصية السابقة لضعفها
وعدم نفعها » وهذا يصدق على الوصية الطقسية التي « لم تكن قادرة على ان
تعطي الكمال من جهة الضمير للذي يخدم في مأكولات ومشروبات وانواع
غسل وتبريرات جسدية فقط » كما قال الرسول في عبر ٩ : ٩ - ١٠ .
والرسوم القضائية كانت نافعة ومؤثرة في ما كانت مرسومة له اي في اقامة
العدل والنصفة بين الناس . فهي اذن ليست مرفوضة بل لا تبرح على قوتها
لكن يعارض ذلك قوله في عبر ١٢ : ٧ « عند تحول الكهنوت لا بد من
الناموس » والكهنوت قد تحول من هارون الى المسيح . فاذا قد تحول الناموس
كله . فلم يبق اذن للرسوم القضائية الزام

والجواب ان يقال ان الرسوم القضائية لم تكن ملزمة على وجه التأيد بل قد نُسخَت بجيء المسيح لكن ليس كما نُسخَت الرسوم الطقسية لان هذه نُسخَت بحيث لم تصر ميثية فقط بل ميثية ايضاً لمن برعها بعد المسيح ولا سيما بعد اذاعة الانجيل واما الرسوم القضائية فهي ميثية لانها فقدت قوة الالزام ولكنها ليست ميثية لانه لو امر ملك ان تُرعى في مملكته لما خُطئ في ذلك الا ان تُرعى او يؤمر بان تُرعى باعتبار انها مستفيدة قوة الالزام من الشريعة العتيقة لان اعتبار رعايتها على هذا النحو يكون ميثياً - ووجه هذه التفرقة يمكن اعتباره ما تقدم فقد مرَّ في الفصل الآنف ان الرسوم الطقسية رمزية اولاً وبالذات لان المقصود بالذات من وضعها الرمز الى اسرار المسيح باعتبار كونها مستقبلة ولهذا كانت رعايتها تقدح في حقبة الايمان الذي نعتقد به ان تلك الاسرار قد تمت . واما الرسوم القضائية فلم يقصد بوضعها الرمز الى شيء بل تنظيم حالة ذلك الشعب التي كانت غايتها المسيح فلما تبدلت تلك الحالة بجيء المسيح فقدت تلك الرسوم القضائية قوة الالزام لان الشريعة كانت مؤدباً يرشد الى المسيح كما في غلا ٣ : ٢٤ الا انه لما لم يكن الغرض من هذه الرسوم القضائية الرمز الى شيء بل فعل شيء لم تكن رعايتها بوجه الاطلاق قادمة في حقبة الايمان بل انما يقدح فيها رعايتها باعتبار الزام الشريعة للزوم ان حالة الشعب الاول لا تزال قائمة وان المسيح لم يأت بعد

اذ اُجيب على الاول بان العدالة تجب رعايتها على وجه التأيد واما تعيين الاشياء العادلة في الشرع البشري او الالهي فيجب ان يختلف باختلاف حالة الناس

وعلى الثاني بان الرسوم القضائية المرسومة من الناس انما تُلزم على وجه التأيد ما دامت تلك الحالة السياسية . اما اذا صارت المدينة او الأمة الى

سياسة أخرى فلا بد من تبدل الشرائع لأن الشرائع الملائمة للطريقة الديمقراطية القائمة بتسلط الشعب ليست ملائمة للطريقة الاوليغرافية القائمة بتسلط الاغنياء كما قال الفيلسوف في السياسة لك ٤ ف ١ . ولهذا ايضاً لما تبدلت حالة ذلك الشعب وجب تبدل الرسوم القضائية

وعلى الثالث بان تلك الرسوم القضائية كانت تسوق الشعب الى العدالة والانصاف بحسب ما كان ملائماً لتلك الحالة واما بعد المسيح فقد وجب تبدل حالة ذلك الشعب حتى لا يكون في المسيح فرق بين الوثني واليهودي كما كان من قبل ولهذا وجب تبدل الرسوم القضائية ايضاً

الفصل الرابع

في ان الرسوم القضائية هل يمكن انحصارها في قسمة محدودة

يُختل إلى الرابع بان يقال : يظهر ان الرسوم القضائية لا يمكن انحصارها في قسمة محدودة لانها تتعلق بنسبة الناس بعضهم الى بعض . والاشياء التي ينبغي ان يكون فيها نسبة الناس بعضهم الى بعض ويتعاملون فيها بينهم لا تُحصَر في قسمة محدودة لعدم تاهيها . فالرسوم القضائية اذن لا يمكن انحصارها في قسمة محدودة

٢ وايضاً ان الرسوم القضائية هي تعيينات للرسوم الادبية . ويظهر ان الرسوم الادبية لا تُقسم إلا من حيث تُردُّ الى رسوم الوصايا العشر . فالرسوم القضائية اذن لا تُحصَر في قسمة محدودة

٣ وايضاً لما كانت الرسوم الطقسية منحصرة في قسمة محدودة اشير الى هذه القسمة في التاموس اذ منها ما يقال له قرايين ومنها ما يقال له عبادات . وليس في التاموس اشارة الى قسمة الرسوم القضائية . فيظهر من ذلك انها ليست منحصرة في قسمة محدودة

لكن يعارض ذلك أنه حيث يوجد ترتيب ينبغي وجود القسمة . وحقيقة الترتيب ترجع بالاختصاص الى الرسوم القضائية التي كان بها نظام ذلك الشعب . فينبغي إذن بالاختصاص ان تكون منحصرة في قسمة محدودة .

والجواب ان يقال لما كانت الشريعة بمثابة صناعة لقوام المعيشة الانسانية او لانتظامها فكما يوجد في كل صناعة قسمة محدودة لقوانينها كذلك يجب ان يكون في كل شريعة قسمة محدودة لرسومها والألذخ التشوش بمنفعتها ولهذا ينبغي القول بان رسوم الناموس العتيق القضائية التي بها كانت تنظم نسبة الناس بعضهم الى بعض تنقسم بحسب انقسام هذه النسبة . ويمكن ان يوجد في كل شعب اربعة انواع من النسبة احدها نسبة رؤساء الشعب الى المروءسين والثاني نسبة المروءسين بعضهم الى بعض والثالث نسبة من كان من ذلك الشعب الى الاجانب عنه والرابع نسبة اهل المنزل كنسبة الأب الى الابن والزوجة الى البعل والسيد الى العبد وبحسب هذه الانواع الاربعة من النسبة يجوز قسمة رسوم الناموس العتيق القضائية فهناك رسوم تتعلق بنصب الرؤساء وخططهم وبالاكرام الواجب أن يؤدى لهم وهذا قسم اول من الرسوم القضائية - وهناك ايضاً رسوم تتعلق بنسبة الرعية بعضهم الى بعض كالتي تتعلق بعمود البيع والشراء وبالاحكام والعقوبات وهذا قسم ثان من الرسوم القضائية - وهناك ايضاً رسوم تتعلق بالاجانب كالتي تتعلق بالحروب مع الاعداء وازافة المسافرين والغرباء وهذا قسم ثالث من الرسوم القضائية - ثم هناك رسوم تتعلق بالمعيشة المنزلية كالتي تتعلق باعبيد والازواج والابناء وهذا قسم رابع من الرسوم القضائية

إذا اجيب على الاول بان الاشياء المتعلقة بنسبة الناس بعضهم الى بعض غير متناهية في العدد ولكن يمكن ردها الى انواع معينة بحسب اختلاف تلك

النسبة على ما مرّ قريباً

وعلى الثاني بان رسوم الوصايا العشر هي الأولى في جنس الرسوم الادبية على ما مرّ في مب ١٠٠ ف ٣ فكان من الصواب ان تقسم بحسبها سائر الرسوم الادبية . واما الرسوم القضائية والطقسية فان قوة الزامها ليست صادرة عن ارشاد العقل الطبيعي بل عن مجرد الاشتراع ولهذا نقسم باعتبار آخر

وعلى الثالث بان في مجرد ايراد ما يرميه الناموس بالرسوم القضائية اشارة الى قسمة هذه الرسوم

المبحث الخامس بعد المئة

في علة الرسوم القضائية — وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في علة الرسوم القضائية والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل — ١ في علة الرسوم القضائية المتعلقة بالروءساء — ٢ في ما يتعلق منها بتعامل الناس في مجتمعهم — ٣ في ما يتعلق منها بالاجانب — ٤ في ما يتعلق منها بالعيشة المنزلية

الفصل الاول

في ان النظام الذي سنّته الشريعة العتيقة بشأن الروءساء دل كان على حسب ما ينبغي يتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان النظام الذي سنّته الشريعة العتيقة للروءساء لم يكن على حسب ما ينبغي فقد قال الفيلسوف في كتاب السياسة ٣ ب « ان نظام الشعب يتوقف خاصة على الرئاسة العليا » . ولم يرد في الشريعة العتيقة كيف ينبغي نصب الرئيس الاعلى لكنه ورد فيها كيف ينبغي نصب من دونه من الروءساء في خر ١٨ : ٢١ انظر من جميع الشعب رجالاً حكماً الخ وفي عد ١١ : ١٦ « اجمع لي سبعين رجلاً من شيوخ اسرائيل » في تث ١ : ١٣ فأتوا برجال حكماً عقلاء الخ . فالنظام الذي سنّته الشريعة العتيقة لروءساء الشعب ليس اذن وافياً بالمراد

٢ وايضاً من شأن الافضل ان يأتي بالافضل كما قال افلاطون في تيماس . رافضل نظام لمدينة او شعب ان يلي سياسته ملك لان هذه الطريقة من السياسة اعظم ما تُشَلُّ الطريقة الالهية التي بها يسوس الله الواحد العالم منذ البدء . فقد كان ينبغي اذن ان تعين الشريعة ملكاً للشعب لا ان تفوض ذلك الى رأيهم كما فوّض اليهم بقوله في تث ١٢ : ١٤ - ٥ اذا قلت اقيم علي ملكاً تقم عليك ملكاً الخ

٣ وايضاً قيل في متى ١٢ : ٢٥ « كل مملكة تقسم على نفسها تخرب » وقد صدق ذلك في شعب اليهود الذي كان انقسام مملكته سبباً لانتفاضها . والشريعة ينبغي بالخصوص ان تقصد ما به منفعة الشعب العامة . فكان ينبغي اذن ان تنهى عن قسمة المملكة الى ملائكة ولم يكن ينبغي ايضاً ان يحدث ذلك بامر الله فقد ورد في ٣ ملوك ١١ : ٢٩ وما يليه ان ذلك جرى بامر الله على لسان النبي احيا الشيلوني

٤ وايضاً كما ان الكهنة يقامون لاجل منفعة الشعب في ما هو لله على ما في عبر ٥ : ١ كذلك الرؤساء يقامون لاجل منفعة الشعب في الامور البشرية . وقد عين في الشريعة للكهنة واللاويين ما ينبغي ان يعيشوا منه كالعشور والبواكير وكثير غير ذلك فكان ينبغي اذن ان يعين ايضاً للرؤساء ما يعيشون به ولا سيما اذ قد نهوا عن قبول الرشى ففي خر ٢٣ : ٨ « لا تاخذوا رشوة فان الرشى تعمي البصراء وتفسد اقوال الابرار »

٥ وايضاً كما ان الملك هو افضل مذاهب السياسة كذلك الجور هو اقيح مفسد لها . وقد أولى الرب الملك عند نصبه حق الجور ففي ١ ملوك ٨ : ١١ هذه سنة الملك الذي يملك عليكم : ياخذ بانيكم الخ . فالشريعة اذن لم تسن نظام الرؤساء على حسب ما ينبغي

لكن يعارض ذلك ان شعب اسرائيل قد أثبت على حسن ترتيبه بقوله في
عد ٢٤ : ٥ « ما اجل خيامك يا يعقوب واخيتك يا اسرائيل » وحسن
ترتيب الشعب يتوقف على حسن تعيين رؤسائه . فالشعب اذن كان
بالشريعة حسن الانتظام من جهة تعيين رؤسائه

والجواب ان يقال لا بد في حسن ترتيب الرؤساء في مدينة اوامة من
اعتبار امرين احدهما مساعمة الجميع نوعاً ما في الرئاسة فان ذلك يدعو الى حفظ
السلام بين الشعب ويحمل الجميع على محبة هذا النظام ورعايته كما في كتاب
السياسة ٢ ب ٦ والثاني طريقة الرئاسات او نظامها وهذه وان كان لها انواع
مختلفة كما ذكر الفيلسوف في كتاب السياسة ٢ الا ان اخص هذه الانواع
هي الملك الذي به يحصل السؤدد والرئاسة لواحد بحسب فضيلته
والارسطقراطيا اي سلطة الاعيان التي بها يحصل السؤدد والرئاسة
لنزر من الناس بحسب فضيلتهم . فاذاً افضل ترتيب للرؤساء ان يكون
في المدينة او المملكة واحد تحصل له الرئاسة بحسب فضيلته ويتسلط على
الجميع وان يترتب تحته رؤساء حصلت لهم السيادة بحسب فضيلتهم
ولكن بحيث يكون للشعب يد في هذه السيادة اولاً لجواز ان يكون المنتخبون
لها من الشعب وثانياً لانتخاب الشعب اياهم فان افضل انواع السياسة ما
كان جامعاً كما ينبغي بين الملك من حيث يكون المسلط الاعلى واحداً
والارسطقراطيا من حيث يكون هناك رؤساء متعددون تحصل لهم
الرئاسة بحسب فضيلتهم والديمقراطيا اي سلطة الشعب من حيث يجوز
ان يكون الرؤساء المنتخبون من الشعب ومن حيث يكون انتخابهم الى
الشعب - وهذا ما رسمه بالشريعة الالهية فان موسى وخلفاءه كانوا
يسوسون الشعب منفردين على نحو ما بالرئاسة على الجميع وهذا من

مناحي الملك وكان يُنتخب اثنان وسبعون شيخاً باعتبار فضيلتهم ففي تث ١ : ١٥
 « اخذت من اسباطكم رجالاً حكماً نبلاء لجعلهم رؤساء » وهذا من مناحي
 الارسطقراطيا . ثم من مناحي الديمقراطية انهم كانوا ينتخبون من بين الشعب كله
 ففي خر ١٨ : ٢١ انظر من جميع الشعب رجالاً حكماً الآية وكان الشعب
 ينتخبهم كقوله في تث ١ : ١٣ « فأتوا منكم برجال حكماً الآية . فيقنين من
 ذلك ان ترتيب الرؤساء الذي رسمته الشريعة كان على افضل وجه .
 اذا اوجب على الاول بان ذلك الشعب كان يسار بعناية خاصة من الله
 كقوله في تث ٧ : ٦ « اياك اصطفى الرب الهك ان تكون له شعباً خاصاً »
 ولهذا احتفظ الرب لنفسه اقامة الرئيس الاعلى وهذا ما التمسهُ موسى بقوله في
 عد ٢٧ : ١٦ « يوكل الرب اله ارواح كل بشر رجلاً على هذه الجماعة » ومن
 ثم فبامر الله خلف يشوع موسى في الرئاسة وكلما كان يقام قاض بعد يشوع
 كان يقال ان الله اقام للشعب مخلصاً وان روح الرب كان عليه كما في قض ٣
 ولهذا ايضاً لم يفرض الرب انتخاب الملك الى الشعب بل احتفظه لنفسه كقوله
 في تث ١٧ : ١٥ « اقم عليك ملكاً من اختاره الرب الهك »
 وعلى الثاني بان الملك افضل ما يسكن به الشعب اذا لم يعرفه فساد الا
 انه لعظم السلطان الذي يخولهُ الملك يسهل ان تصير سياسة الملك الى سياسة
 جورية ما لم يكن صاحب هذا السلطان مستكمل الفضيلة اذ ليس يحسن
 احتمال النعمة الا الفاضل كما قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٤ ب ٣
 وقل من كان مستكمل الفضيلة واليهود كانوا بالخصوص قساة القلوب
 وجانحين الى حب المال وهاتان الرذيلتان ابعث على الجور ولهذا لم يُقيم الله لهم
 في اول الامر ملكاً ذا سلطان مطلق بل قاضياً ومديراً يرعى امرهم الا انه اذا
 التمس الشعب بعد ذلك ملكاً اذن لهم به على غير رضى تام منه كما يظهر

من قوله لصاموئيل في ١ ملوك ٨ : ٧ «لم يسأموك انت وانما سئمتني انا ان
لملك عليهم»

الا انه من اول الامر رسم لهم في نصب الملك اموراً اوها كيفية انتخابه
وهذه رسم فيها امرين ان ينتظروا في انتخابه حكم الرب وان لا يسألكوا عليهم
رجلاً اجنبياً لان من عادة الملوك الاجانب ان لا يعلق كثيراً بقاتلهم حب
الامة التي يلون امرها فلا يصرفوا اليها عنايتهم . والثاني ما يجب على الملوك
المنصوبين لانفسهم اي ان لا يستكثروا من المراكب والحيل والنساء ولا يبالغوا
في الاستزادة من الاموال لان حب هذه الاشياء يخرج بالمملك الى الجور
واطراح العدل . والثالث ما يجب عليهم لله اي ان يواظبوا على مطالعة شريعته
والهذيد فيها وقيموا على تقواه وطاعته والرابع ما يجب عليهم اربابهم اي ان لا
يتجهروا عليهم فيستهينوا بهم او يذلّوهم ولا يتكبروا ايضاً عن منحه العدل

وعلى الثالث بان انقسام المملكة وتعدد الملوك لم يقصد به منفعة ذلك
الشعب بل بالحري قصاصهم على كثرة الشغب الذي اثاروه خصوصاً على
ولاية داود العائدة وعليه قوله في هوشع ١٣ : ١١ «اعطيتك ملكاً في غضبي»
وقيه ٨ : ٤ «لقد ملكوا ولكن ليس من قبلي وصاروا رؤساء وانا لم ادر»

وعلى الرابع بان الكهنة كانوا يتولون خدمة الاقداس بالتورث فان هذا
كان زائداً في تجلّتهم بخلاف ما لو كان يسوع لكل واحد من الشعب ان
يصير كاهناً . وكرامتهم كانت ترجع الى اجلال العبادة الالهية ولهذا وجب
ان يخلصوا بامور مخصوصة من العشور والبواكير والتقدم والقرابين لتكون
قواماً لمعاشهم . واما الرؤساء فكانوا يؤخذون من جميع الشعب كما تقدم
فكان لهم املاك خاصة يعيشون منها ولا سيما لان الله نهى عن ان يستكثروا
الملك من المال والعدد او يبالغ في مذاهب الترف والابهة اولاً لانه لم يكن

يسهل عليه بدون هذه الامور ان تدعوه نفسه الى الكبرياء والجور وثانياً لانه اذا لم يكن للروءساء اموال وافرة وكانت الرئاسة مخنوقة بالانصاب والمعوم لم يكن الناس يرغبون فيها كثيراً فلم يكن يبق مجال لاثارة الفتن وعلى الخامس بان الملك لم يكن يلي ذلك الحق بقوة رسم المي بل انما اريد هناك الانباء بمظالم الملوك الذين يتحلون لانفسهم ذلك الحق الذي به يفضون الى الجور وسلب رعاياهم وهذا واضح من قوله بعد ذلك «وانتم تكونون له عيذاً» ما هو من قيل جور الملوك لان الملوك الجائرين يستبدون الرعية وانما كان صاموئيل يقول ذلك تخويفاً لم لا يطلبوا ملكاً عليهم فقد جاء بعد ذلك «فأبى الشعب ان يسمعوا لصوت صاموئيل» - على انه قد يحدث ايضاً ان الملك الصالح يأخذ البنين بغير جور ويجعلهم قواداً وروءساء مئين وياخذ اشياء كثيرة من الرعية لاجل المصلحة العامة

الفصل الثاني

في ان ما ورد في الشريعة من الرسوم القضائية المتعلقة بالمشاركات الاجتماعية هل هو صواب

يُخطئ الى الثاني بان يقال : يظهر ان ما ورد في الشريعة من الرسوم القضائية المتعلقة بالمشاركات الاجتماعية ليس صواباً اذ لا يمكن استقرار المسألة بين الناس اذا أخذ احدهم ما للآخر . ويظهر ان هذا قد ابيح في الشريعة فقد قيل في ث ٢٣ : ٢٤ «اذا دخلت كرم قريبك فكل من العنب على قدر شهوتك» فالشريعة العتيقة اذن لم تكن محتاطة كما ينبغي لاستقرار المسألة بين الناس

٢ وايضاً ان اخص سبب لخراب كثير من المدن والممالك هو افشاء الاملاك الى النساء كما قال الفيلسوف في السياسة ك ٢ ب ٤ وهذا قد

جبل في جملة احكام الشريعة العتيقة ففي عد ٢٧ : ٨ « اي رجل مات وليس له ابن يصير ميراثه الى ابنته » فالشريعة اذن لم تحتط كما ينبغي لسلامة الشعب

٣ وايضاً ان اخص ما يحفظ به المجتمع الانساني هو مبادلة الناس بعضهم بعضاً في ما يحتاجون اليه بواسطة البيع والشراء كما في السياسة ك ا ب ٣ . والشريعة العتيقة ابطلت قوة البيع فقد امرت ان يرُد الملك المبيع على البائع في سنة الخمسين التي هي سنة اليوبيل كما في اح ٢٥ . فهي اذن لم ترتب حال ذلك الشعب في هذا الامر على ما ينبغي

٤ وايضاً ان انفع شيء في حاجات الناس هو ارضيتهم الى التقارض بينهم وهذا الارتياع يرتفع بعدم رد المأخوذ كقوله في سي ٢٩ : ١٠ « كثيرون ابوا ان يقرضوا لا عن قسوة بل عن مخالفة ان يسلبوا لغير سبب » والشريعة قد جعلت ذلك من سننها اما اولاً فلانها امرت به بقولها في تث ١٥ : ٢ « كل صاحب دين لا يطالب صديقه ولا قريبه ولا اخاه لانها سنة ابراء للرب » وقد قيل في خر ٢٢ : ١٥ انه اذا مات البهيم المستعار ورثه معه فلا يضمن المستعير العوض واما ثانياً فلذهاب الضمانة الحاصلة بالرهن فقد قيل في تث ٢٤ : ١٠ « اذا تقاضيت قريبك ما اقترضته اياه فلا تدخل بيته لتأخذ رهناً » ثم قيل بعد ذلك « لا يبت الرهن عندك بل ترده عليه عاجلاً » فما رُمى اذن في الشريعة في شأن القرض غير كاف

٥ وايضاً ان في الحياة في الوديمة لخطر أعظماً جداً فيجب ان يؤخذ لصيانتها اعظم احتياط ولهذا قيل في ٢ مكا ٣ : ١٥ « كان الكهنة يبتهلون نحو السماء الى الذي سن شريعة الودائع ان يصونها لمستودعيها » وفي رسوم الشريعة العتيقة لا يؤخذ كبير احتياط لصيانة الودائع ففي خر ٢٢ انه اذا

فقدت الوديعة فليس على الذي استودعها الا اليمين . فلم يكن اذن رسم الشريعة في هذا الشأن على ما ينبغي

٦ وايضاً كما ان الاجير يأجر عمله كذلك بعض الناس ياجرون بيوتهم او نحوها من اشيائهم . وليس من الضرورة ان يدفع مستاجر البيت الاجرة حالاً . فاذا ما رسمته الشريعة بقوله في اح ١٩ : ١٣ « لا تبت اجرة الاجير عندك الى الغد » كان ثقيلاً جداً

٧ وايضاً لما كان كثيراً ما تمس الحاجة الى احكام القضاة وجب ان لا يكون في اتيان القاضي مشقة . فما رسمته الشريعة اذن في تث ١٧ من ان يذهبوا الى موضع واحد ليتلقوا الحكم في ما يلتبس عليهم لم يكن صواباً

٨ وايضاً من الممكن ان يتواطأ على الكذب لا اثنان فقط بل ثلاثة او اكثر ايضاً . فقوله اذن في تث ١٩ : ١٥ « بنم شاهدين او ثلاثة شهود تقوم كل كلمة » ليس صواباً

٩ وايضاً ان العقوبة يجب ان تُفرض على قدر الذنب وعليه قوله في تث ٢٠ : ٢٥ « على قدر ذنبه يكون مقدار جلداته » والشريعة قد فرضت لبعض الذنوب المتساوية عقوبات متباينة فقد قيل في خر ٢٢ : ١ ان السارق يعوض « بدل الثور خمسة وبدل الشاة اربعاً » وجعلت ايضاً عقوبات شديدة لذنوب ليست ثقيلة جداً فقد ورد في عد ١٥ ان الذي كان يحتطب يوم السبت رُجم بالحجارة وقد مر ايضاً في تث ٢١ ان يرجم الابن العقوق في ذنوب يسيرة اي لكونه كان « اكلواً وشرباً » فالشريعة اذن قد فرضت العقوبات على خلاف ما ينبغي

١٠ وايضاً قال اوغطينوس في مدينة الله ك ٢١ ب ١١ « كتب تولىوس ان اجناس العقوبات في الشرائع ثمانية الغرامة والقيود والجلد

والقود والتشهير والنفي والقتل والاستعباد» وهذه قد فرضت الشريعة بعضها فهي فرضت الغرامة سبعة مثل حكمها على السارق بتعويض خمسة اضعاف المسروق او اربعة اضعافه والقيود في مثل رسمها بان يلقي بعض المذنبين في السجن كما في عد ١٥ : ٣٤ والجلد في مثل قوله في تث ٢٥ : ٢ « ان رأوا المذنب مستحق الجلد يطرحونه ويأمرون بجلده بحضرتهم » وكانت تعاقب بالتشهير من كان يأبى ان يتزوج امرأة اخيه الميت فكانت هذه تخلع نعله وتنفل في وجهه كما في الفصل المتقدم وكانت تعاقب بالقتل ايضاً كقوله في اح ٢٠ : ٩ « اي انسان لعن اباه او امه فليُقتل قتلاً » وقد فرضت ايضاً عقاب القود بقولها في خر ٢١ : ٢٤ « عيناً بعين وسناً بسن » فليس من الصواب اذا اغفلها العقوبتين الاخرين اي النفي والاستعباد.

١١ وايضاً ان العقوبة لا تُعرض الا على الذنب . والبهائم لا يجوز عليها الذنب فليس من الصواب ازالة العقوبة بها بقوله في خر ٢١ : ٢٨ « اي ثور قتل رجلاً او امرأة فليُرجم » وقوله في اح ٢٠ : ١٦ « المرأة التي تضاجع بهيمة تُقتل معها » ومن ذلك يظهر ان ما يتعلق بالمشاركات الاجتماعية لم يرسم في الشريعة العتيقة على ما ينبغي.

١٢ وايضاً قد امر الرب في خر ٢١ : ١٢ ان يعاقب قتل الانسان بقتل الانسان . وقتل البهيم يُعتبر اقل جداً من قتل الانسان فلا يمكن ان يفي بعقوبته . فليس من الصواب اذن ما أمر به بقوله في تث ٢١ « اذا وجد قتيل لا يُعرف من قتله فليأخذ شيوخ المدينة التي هي اقرب اليه عجلة من البقر لم تُجر بالنير ولم يُحرث عليها ويهبطوا بها وادياً وعراً لم يُفْلح ولم يُزرع ويكسروا عنقها فيه »

لكن يعارض ذلك ان الشريعة تُعتبر نعمة خاصة في مز ١٤٧ : ٩ حيث

قيل « لم يصنع هكذا الى جميع الامم ولم يُدِرْ لهم أحكاماً »
 والجواب ان يقال ان الشعب جاعة كثيرة من الناس مجتمعون على
 اتفاق بينهم في الحقوق واشتراك في المنافع كما روى ذلك اوغسطينوس عن
 تولىوس في مدينة الله ك ٢ ب ٢١ حقيقة الشعب اذن تقتضي ان تكون
 المشاركة بين الناس منتظمة باحكام شرعية عادلة . والمشاركة بين الناس المجتمعين
 شعباً واحداً على ضربين احدهما ما يحصل بسلطان رؤسائه والثاني ما يحصل
 بإرادة افراده ولما كان يتعلق بإرادة كل واحد ترتيب ما هو خاضع لسلطانه
 وجب ان يكون تصرف الاحكام بين الناس وانزال العقوبات بالمجرمين انما
 يجري بسلطان الرؤساء الذين يخضع الناس لهم . واما سلطان الافراد فتحضه له
 الاشياء المملوكة فيستطيعون من ثم ان يتشاركون على حسب اراحتهم في مثل البيع
 والشراء والهبة ونحو ذلك . والشرعية الحقيقية رسمت في كلا هذين النوعين
 من المشاركة ما به الكفاية فقد اقامت القضاة كما يظهر من قوله في تث ١٦: ١٨
 « اجعل لك قضاة وحكاماً في جميع مدنك ليحكموا فيما بين الشعب حكماً
 عادلاً » وسنت نظاماً عادلاً للقضاء كقوله في تث ١ « احكموا بالعدل ولا
 تفرقوا في ذلك بين القريب والغيرب ولا تحابوا احداً » وازالت ايضاً سبب
 الحكم الجائر بنهيها القضاة عن قبول الهدايا كما في خر ٢٣: ٨ وفي تث ١٦: ١٩
 وجعلت الشهود اثنين او ثلاثة كما في تث ١٧: ٦ و ١٩: ١٥ وفرضت
 عقوبات مخصوصة لذنوب مختلفة كما سيأتي . اما الاملاك فافضل شي فيها
 ان تُقسَمَ وان يكون استعمالها بعضه عاماً وبعضه تحصل الشركة فيه بإرادة
 المالكين كما قال الفيلسوف في السياسة ك ٢ ب ١١ . وهذه الثلاثة قد رُسِمَت
 في الشريعة — فاولاً كانت الاملاك مقسمة بين الجميع فقد قيل في عد ٣٣
 « اني اعطيتكم الارض ملكاً لكم تقسمونها بينكم بانقرعة » ولما كان الخراب

يتطرق الى مدن كثيرة من عدم انتظام الملك فيها كما قال الفيلسوف في السياسة ك ٢ ب ٦ توسلت الشريعة الى تنظيم الاملاك بثلاثة امور احدها ان يقتسموها بينهم على السواء بحسب عدد الناس كقوله في عد ٣٣ «الكثير تكثر له نصيبه والقليل تقللونه له» والثاني ان لا تباع على وجه التأيد بل ترد في وقت معين على اصحابها دفعا لاختلاط الانصبه فيها والثالث المقصود به التجاني عن هذا الاختلاط ان يرث الموتي ذوو قرابتهم اي الابن في الدرجة الاولى والابنة في الدرجة الثانية والاخوة في الدرجة الثالثة والاعمام في الدرجة الرابعة وسائر ذوي القرابة في الدرجة الخامسة . وحفظاً للتمييز بين الانصبه رسمت الشريعة ايضاً ان تتزوج النساء الوارثات برجال من سبطهن كما في عد ٣٦ — وثانياً قد رسمت الشريعة ان يكون استعمال الاشياء عاماً في بعض الامور اما اولاً في العناية بها فقد رسم ذلك بقوله في تث ٢٢ : ١ «ان رايت ثور اخيك او شاته ضالاً فلا تتغاض عنه بل رده على اخيك» وقس على الثور والشاة غيرهما واما ثانياً ففني الثمر فقد كان مباحاً بانعموم لكل من يدخل كرم صديقه ان ياكل منه دون ان يأخذ شيئاً الى خارجه . واما الفقراء بالخصوص فقد رسم ان يترك لهم ما ينسى من حزم الحصاد وما يبقى بعد القطف من الاثمار وخصاص الكرم كما في اح ١٩ : ١٠ وتث ٢٤ : ١٩ . وكان يشترك ايضاً في ما كان يثبت في السنة السابعة على ما في خر ٢٣ : ١١ واح ٢٥ : ٤ — وثالثاً قد رسمت الشريعة الشركة التي تحصل في الاشياء بارادة اصحابها وهي اثنتان احدهما بغير عوض كقوله في تث ١٤ : ٢٨ — ٢٩ «كل ثلاث سنين تخرج اعشار غلاتك فياتي اللاوي والغريب واليتيم والارملة فياكلون ويشبعون» والثانية بعوض كالتي تحصل بالبيع والشراء والاجارة والاستيجار والاقراض والاعارة والوديعة وقد جعلت الشريعة لكل ذلك

احكاماً ورسوماً مقررة . ومن ذلك يظهر ان الشريعة العتيقة قد وضعت
لمشاركة ذلك الشعب الاجتماعية نظاماً كافياً

اجيب اذن على الاول بان « من احب القريب فقد اتم الناموس » كما
قال الرسول في رو ١٣ : ٨ وذلك لان جميع رسوم الناموس ولا سيما ما كان
منها متعلقاً بالقريب انما يُقصد بها على ما يظهر محبة الناس بعضهم لبعض ومن
مقتضى المحبة مؤاسة الناس في اموالهم فقد قيل في ١ يو ٣ : ١٧ « من رأى
اخاه في فاقة فحبس عنه احشاءه فكيف تحمل محبة الله فيه » ولهذا كان من
مقاصد الناموس تعويد الناس سهولة المؤاسة بينهم وعليه امر الرسول الاغنياء
في انيمو ٦ : ١٨ ان يستسهلوا التوزيع والمؤاسة . وليس يستسهل المؤاسة من
لا يطيق ان ياخذ قريه شيئاً يسيراً من ماله دون ضرر جسيم له ولهذا امرت
الشريعة ان يباح لمن يدخل كرم قريه ان ياكل من عنبه فيه دون ان
ياخذ منه شيئاً الى خارجه اجتناباً لما قد يحصل عن ذلك من الضرر الجسيم
لصاحب الكرم فيتكدر صفو المسألة وهو عند الادباء لا يتكدر من اخذ
الاشياء اليسيرة بل ذلك يزيد في تقرير الصداقة ويعتاد الناس به
سهولة المؤاسة

وعلى الثاني بان الشريعة لم ترسم ان يرث النساء ميراث آبائهن الا اذا لم
يكن لهم اولاد ذكور فكان اذ ذلك من الضرورة ان يصير الميراث الى النساء
تعزيةً للأب لانه يشق عليه ان يرى ميراثه صائراً بكيته الى الاجانب على ان
الشريعة جعلت في ذلك ما ينبغي من الاحتياط فامرته ان النساء اللواتي
يرثن ميراث آبائهن يتزوجن برجال من قبيلتهن تحافاً عن اختلاط انصبة
القبائل كما في عد ٣٦

وعلى الثالث بان تنظيم الاملاك يساعد كثيراً على حفظ المدينة او الامة

كما قال الفيلسوف في السياسة ك ٢ ب ٤ ولهذا قد رُسم لدى بعض الامم ان لا يجوز لاحد ان يبيع ماسكاً الا لدفع ضرره ظاهر كما قال هرايضاً اذ لو تسوَّح في بيع الاملاك لربما انضت جميعها الى القليل فلزم خلو المدينة او البلاد من السكان . ولهذا فالشريعة العتيقة دفعاً لهذا الخطر رسمت من جهة أن يُسمَف الناس في حاجاتهم فاباحت بيع الاملاك الى زمن معين ودفعت من جهة اخرى هذا الخطر فأمرت ان يُرد الملك المبيع على البائع في زمن معين . وانما رسمت ذلك لئلا تختلط الانصبه بل تبقى دائماً على قسمتها المقررة بين الاسباط

اما بيوت المدن فلانها لم تكن مقسمة بالقرعة اجازت الشريعة بيعها بتاتاً كالاملاك المنقولة فان بيوت المدن لم يكن لها عدد معين بخلاف الارض فقد كان لها مساحة معينة لا تقبل الزيادة واما عدد بيوت المدينة فكان يقبل الزيادة . واما البيوت التي لم تكن في المدن بل في القرى التي لا سور لها فلم يكن يباح بيعها بتاتاً لانها لا تبني الا لاجل حرث الارض وحراستها فقد اصابت الشريعة اذن يجعلها في حكم الارض

وعلى الرابع بان الشريعة كانت تقصد برسومها تعويد الناس استعمال التعاون في حاجاتهم كما مر فان هذا ادعى شيء الى احكام الالفه والصدقة وهي لم ترسم هذا الاستعمال للتعاون في ما كان يعطى مجاناً وبتاتاً فقط بل في ما كان يعطى على سبيل القرض والعارية ايضاً لان هذا الوجه من التعاون اكثر وقوعاً واكثر الناس في حاجة اليه وقد رسمت ذلك على انحاء شتى فرسمت اولاً ان لا يستصعبوا اقراض ذوي الحاجة ولا يعرضوا عن ذلك بسبب قرب سنة البراء كما في ت ١٥ - ثانياً ان لا يكفوا مديونهم ربياً او رهن ما هو ضروري لمعاشهم واذا ارتهنوا شيئاً من ذلك ان يتجملوا رده ففي ت ٢٣ : ١٩ « لا

فقرض اخاك بربي» وفيه ٢٤: ٦ «لا ترتبن الرحي السفلى والعليا معاً فإنه
 بذلك يرهن نفسه» وفي خر ٢٢: ٢٦ «اذا ارتبنت ثوب قريبك فقبل
 مغيب الشمس رده اليه» ثالثاً ان لا ينتوم في المصادرة وعليه قوله في خر ٢٢:
 ٢٥ «اذا اقترضت فضة فقير من شعبي ما كن معك فلا تلحف بمطالبته كل راياي»
 ولهذا ايضاً قيل في تث ٢٤ «اذا تفاضيت قريبك ما اقترضته اياه فلا تدخل
 بيته لتأخذ رهناً منه بل قف خارجاً وهو يخرج لك ما عنده» وذلك اولاً
 لان بيت الانسان هو ما واده اندي تطمئن اليه نفسه فيشوق عليه ان يدخل اليه عنوةً
 وثانياً لان الشريعة لم تبح للدائن ان يرتهن ما يشاء بل بالحري اباحت للديون ان يرهن
 ما كان اقل حاجة اليه — رابعاً ان تُترك الديون مطلقاً في السنة السابعة اذ كان من
 المحتمل ان من يستطيع الوفاء يفي قبل حلول السنة السابعة دون ان يخون من
 اقترضه بغير عوض واما من كان عاجزاً بالكلية عن الوفاء فقد كان يجب ان
 يُترك له دينه رحمة به كما كان يجب ان يقرض من جديد سداً لفاقته — واما
 الهائم المستعارة فقد رمت الشريعة في شأنها انه اذا عمل المستعير وقايتها
 فانت او انهكت بنيتيه ضمن العوض فان مات او انهكت بمضرته ومع عنايته
 بوقايتها لم يضمن العوض ولا سيما اذا كانت مستأجرة لجواز ان تموت او تهتك
 عندهم من اعارها ولانها لو لم تصب باذى لكان له ربح من اعارتها فلم تكن اعاره
 بغير عوض وهذا يجب اعتباره بالخصوص متى كان البهيم مستأجراً لانه يكون
 اخذ اجرة بدل السعمال بهيمه فلم يكن ينبغي ان يقتضى شيئاً آخر لو رُدَّ عليه لا
 ان يكون حقه اذى من ائتمال مستأجره فان لم يكن البهيم الميت او المتهتك مستأجراً
 كان من العدل ان يعوّض على صاحبه مقدار ما كان يربحه من اجارته
 وعلى الخامس بان الفرق بين العارية والوديعة ان العارية تُدفع لمنفعة المستعير
 والوديعة تُدفع لمنفعة المستودع ولهذا كان يُضمن الرجل في بعض المواطن عوض

العارية ولا يضمن عوض الوديعة فان فقد الوديعة كان يمكن حدوثه على نحوين
 اولاً بسبب يتعذر دفعه وهو اما طبعي كما لو كانت الوديعة بهيمة ماتت او
 أنهلك او خارجي كما لو سلبها الاعداء او اقترسها وحش الا انه في هذا الموطن
 كان يجب على الرجل ان يحمل الى رب البهيمة المفترسة ما بقي منها واما في
 المواطن الاخرى المتقدمة فلم يكن عليه ان يعرض شيئاً لكنه دفعاً لشبهة الخيانة كان
 عليه اليقين وثانياً بسبب مقدورا لدفع كالسرقة وحيث كان يضمن من استعطف
 الوديعة العوض بسبب اعماله واما من استعار بهيمة فكان يضمن عوضها ولو
 أنهركت او ماتت في غيبته كما مر فان ادنى ائمال كان يوجب عليه العوض
 بخلاف حافظ الوديعة فانه لم يكن يضمن العوض الا عند السرقة

وعلى السادس بان الأجراء الذين ياجرون اعمالهم قراء يكسبون قوتهم اليومي
 باعمالهم فقد اصاب الشريعة في ما رسمته من وجوب النجول في تأدية اجرتهم
 لثلا يعوزهم القوت واما الذين ياجرون غير ذلك فهم عادة من الاغنياء ولا
 يحتاجون في تناول قوتهم اليومي الى اجرة ذلك فليس حكم الفريقين واحداً
 وعلى السابع بان القضاة انما ينصبون في الناس ليفصلوا بينهم ما يقع
 فيه التباس من جهة العداوة والالتباس يقع على نحوين اولاً عند السدج
 ودفعاً له رسم في تث ١٦ : ١٨ «ان يجعل قضاة وحكام في جميع الاسباط
 ليحكموا في ما بين الشعب حكماً عادلاً» وثانياً عند المتفهمين ايضاً ودفعاً لهذا
 الالتباس رسمت الشريعة ان يلجأ الناس الى الموضع الاخص الذي يختاره الله
 حيث كان يقيم الكاهن الاعظم لفصل المسائل الخلافية المتعلقة بشعائر العبادة
 الالهية والقاضي الاعظم لفصل الاحكام المتعلقة بالناس كما ترفع الآن الدعاوي من
 القاضي الادنى الى القاضي الاعلى لقصد استئنافها او اعادة النظر فيها وعليه
 قوله في تث ١٧ « اذا تعسر والتبس عليك امر في القضاء ورايت اقوال القضاة

الذين في مدنك مختلفة فيه فاصعد الى الموضع الذي اختاره الرب وصير الى الكهنة واللاويين والى القاضي الذي يكون في ذلك الزمان « على ان هذا الالتباس في الاحكام لم يكن كثير الوقوع فلم يكن في ذلك مشقة على الشعب وعلى الثامن بان الدعاوي البشرية لا يمكن ان يقام عليها بينة برهانية ومعصومة من الخطاء بل يكفي فيها البينة الظانية التي يتوصل بها الفصيح الى اقتناع السامع ولهذا فانه وان امكن ان يتواطأ الشاهدان او الثلاثة على الكذب الا انه لا يسهل ولا يقدر انهم يتواطئون عليه ومن ثمه تعتبر شهادتهم صادقة ولا سيما اذا لم يترددوا فيها او لم يكن مشتبهاً في صدقهم من وجه آخر واجتناباً لسهولة اعتسافهم جادة الصدق رسمت الشريعة ان يستقصى في خصمهم وان من يوجد منهم شاهد زور يقتصر منه قصاصاً شديداً كما في تث ١٩ : ١٥ - ومع هذا فقد كان الوجه في تعيين هذا العدد الاشارة الى عصمة الاقائيم الالهية التي قد يعبر عنها بالاثنين لان الروح القدس صلة بين الاثنين وقد يعبر عنها بالثلاثة كما قال اوغسطينوس في تفسير قول يوحنا ٨ : ١٧ « قد كذب في ناموسكم ان شهادة رجلين حق »

وعلى التاسع بان العقوبة الشديدة لا تستوجبها جسامه الذنب فقط بل هناك اسباب اخرى ايضاً تستوجبها وهي اولاً مقدار الخطيئة لان الاثم الاكبر مع تساوي سائر الظروف يستوجب عقوبة اشد وثانياً عادة الخطيئة لان الخطايا المعتادة لا يسهل تجنب الناس اياها الا بالعقوبات الشديدة وثالثاً فرط الشهوة او اللذة في الخطيئة لان هذه لا يسهل صرف الناس عنها الا بالعقوبات الشديدة ورابعاً سهولة اقتراف الخطيئة والانتعاس فيها فان مثل هذه الخطايا متى انكشف امرها استوجبت مزيد العقوبة ارباباً للآخرين - ثم ان مقدار الخطيئة يجب ان يعتبر فيه اربع درجات حتى في الفعل الواحد

بينه الأولى متى اجرم الانسان بغير اختياره لانه متى لم يفعل ذلك مختاراً بوجه من الوجوه لم يستوجب شيئاً من العقوبة فقد قيل في تث ٢٢ : ٢٥ ان الفتاة التي تُضَاجع في الصحراء « لا تستوجب القتل لانها صرخت فلم يكن من يخلصها » واما اذا فلكم مختاراً من وجه ولكن لم يعثه عليه سوى الضعف كما لو خطيء عن انفعال خف بذلك جرم الخطيئة واقتضت عدالة القضاء تخفيف العقوبة ايضاً الا ان تقتضي المنفعة العامة تشديدها ردعاً للناس عن مثل هذه الخطايا كما تقدم . والثانية متى خطيء خاطيء عن جهل . وحيثئذ كان يعتبر مجرمًا من وجه اي لاهماله التعلم لكنه لم يكن يحكم عليه بالقضاء بالعقوبة بل كان يكفر اثمه بالتقربين وعليه قوله في اح ٤ : اية نفس خطئت عن جهل الآية الا ان هذا يجب ان يحل على الجهل المتعلق بالفعل لا على الجهل المتعلق بالوصية الالهية فان العلم بها واجب على الجميع . والثالثة متى كان منشأ الخطيئة الكبرياء اي متى كان الانسان يخطئ عن تمام اختياره او عن سوء قصد وحيثئذ كان يعاقب على قدر الجرم . والرابعة متى كان منشأ الخطيئة العز والمعاندة وحيثئذ كان يعاقب الخاطيء بالقتل لاعتباره متمرداً وناقضاً نظام الشريعة

اذا نقرر ذلك وجب ان يقال ان الشريعة كانت تعتبر في عقوبة السرقة ما كان كثير الوقوع فما يسهل وقايته من السرقة لم يكن السارق يعرض فيه بدل الواحد الا اثنين فقط . واما الشاة فلا يسهل وقايتها من السرقة لانها تربي في الحقول فكان يكثر وقوع السرقة فيها ولهذا فرضت الشريعة فيها عقوبة اشد اي ان يعرض السارق بدل الشاة الواحدة اربعاً . ثم ان وقاية البقر من السرقة أصعب لانها تطلق في الحقول ولا تربي مجتمعة كالشاء فجعلت الشريعة على سرقتها عقوبة اشد من عقوبة سرقة الشاة اي ان يعرض السارق بدل البقرة

الواحدة خمساً هذا اذا لم تكن البهيمة المسروقة توجد حية عند السارق
والأفكان يُوجب عليه تعويض مثلين فقط كما في سائر السرقات لجواز ان
يقدّر من إبقائه عليها أنه كان عازماً على ردها — او يقال كما قال الشارح « ان
للبقرة خمس فوائد لانها تُقرب وتُستخدم للحرث ويُقتدى بلحمها ولبنها ويُتفع
بجلدها على اوجه مختلفة » ولهذا كان يعوض بدل البقرة الواحدة خمساً .
واما الشاة فلها اربع فوائد لانها تُقرب ويُقتدى بلحمها ولبنها ويُتفع بصوفها
— واما الابن المتمرد فلم يكن يقتل بسبب اكله وشربه بل بسبب التمرد
والعصيان الذي كان يعاقب دائماً بالقتل كما مر — واما ذلك الذي كان
يحتطب يرم السبت فلما رُجم لانه تعدى الشريعة التي كانت تأمر بحفظ
السبت ذكراً الخلق العالم الذي هو عقيدة ايمانية كما مر في مب ١٠٠ ف ٥
فقتل لاعتباره بمنزلة كافر

وعلى العاشر بان الشريعة العتيقة فرضت عقوبة الموت على الجرائم
الكبرى اي على الذنوب التي تُعترف في حق الله وعلى قتل الناس واختطافهم
والتحرد على الآباء والفسق والفجور بالقرائب . واما على سرقة سائر الاشياء فقد
فرضت عقوبة التعويض وفرضت على الضرب والتأريب عقوبة القود ومثلها
في ذلك شهادة الزور واما سائر الذنوب الخفيفة فقد فرضت عليها عقوبة الجلد
او التشهير — اما عقوبة الاستعباد فقد فرضتها في موضعين اولاً متى كان
العبد يابى ان يتمتع بانعام الشريعة اي ان يتحرر في السنة السابعة التي هي سنة
الابراء فكان يعاقب ببقائه ابدًا عبدًا وثانياً كان يعاقب بها السارق متى لم
يكن له ما يعوض به كما في خر ٢٢ : ٣ — واما عقوبة النفي فالشريعة لم
تفرضها على وجه الاطلاق لان الله كان يُعبد من ذلك الشعب فقط اذ ان
جميع الشعوب الأخرى كانت متسككة في ضلال الوثنية فلو نُفي أحد من بين ذلك

الشعب على وجه الاطلاق لا يمكن ان يفضي بذلك الى الوثنية فقد ورد في ١ ملوك ٢٦ : ١٩ ان داود قال لشاول « ملعونون الذين نفوني اليوم من الانضمام الى ميراث الرب قائلين اذهب اعبد آلهة اخرى » الا انه كان هناك نوع خاص من النفي ففي تث ١٩ ان من ضرب قريبه عن غير عمد وثبت انه لم يكن مبغضاً له كان يهرب الى احد مدن الملجأ وكان يقيم بها الى ان يموت الكاهن الاعظم فكان يباح له حيثئذ الرجوع الى بيته لان البلاء الذي يشمل الشعب كله يسكن به عادة الغضب الجزئي فكان ذلك بصرف اقارب المقتول عن التماس قتله

وعلى الحادي عشر بانه لم يكن يؤمر بقتل البهائم لذنب لها بل عقاباً لاصحابها الذين لم يضبطوها أن تاتي مثل هذه الاضرار ولهذا متى كان الثور نطاحاً من امس واول من امس كانت عقوبة صاحبه اشد منها متى كان الثور ينطع بغتة لا يمكن دفع الخطر حيثئذ - او يقال ان البهائم كانت تقتل استهجاناً للذنب ولئلا يوقع مرآها الرعب في قلوب الناس

وعلى الثاني عشر بان الوجه الحرفي لذلك الرسم هو ان القاتل يكون في الغالب من المدينة التي هي اقرب كما قال الرباني موسى في دليل الحائرين لك ٣ ف ١١ فكان يقصد بقتل العجالة التأدي الى معرفة القاتل وذلك لثلاثة امور اولاً لان شيوخ المدينة كانوا يقسمون انهم لا يتغاضوا عن حراسة الطرق بوجه من الوجوه وثانياً لان صاحب العجالة كان يتضرر بقتلها فاذا عرف القاتل قبل ذلك لم تكن تقتل وثالثاً لان الموضع الذي كانت تقتل فيه العجالة كان بقي سباحاً فدفعا لكلا هذين الضررين كان يسهل على اهل المدينة اظهار القاتل اذا كانوا يعرفونه وكان يندر ان لا يهتدى اليه بكلام او ادلة أخرى - او يقال ان ذلك كان يقصده الترهيب من قتل الانسان وتقيحه فان قتل

الجملة التي هي حيوان نافع ومتملى بقوة ولا سيما قبل ان يحترث عليه تحت النير كان يدل على ان من اقدم على قتل انسان كان يجب ان يقتل ولو كان مفيداً وقوياً وأن يقتل قتلاً مبرحاً وهذا يشار اليه بدق عنق الجملة وان يُبذ من مجتمع الناس ذليلاً مهاناً وهذا كان يشار اليه بطرح الجملة المقتولة في مكان وعرو سباح فتنن هناك - اما المعنى الرمزي في ذلك فهو ان الجملة من البقر اشارة الى جسد المسيح وعدم جرها بالنير اشارة الى انه لم يفعل خطيئة وكونها لم يحترث عليها اشارة الى انه لم يُعَب بفتنة وقتلها في وادٍ سبلخ اشارة الى فظاعة مبته المسيح التي بهارت ففت جميع الازوار وظهر ان الشيطان هو قاتل الناس

الفصل الثالث

في ان ما شرع من الرسوم القضائية المتعلقة بالاجانب هل هو صواب

يُختل الى الثالث بان يقال : يظهر ان ما شرع من الرسوم القضائية المتعلقة بالاجانب ليس صواباً فقد قال بطرس في اع ١٠ : ٣٤ - ٣٥ « بالحقيقة قد علمت ان الله لا يجابي الوجه ولكن في كل امة من اتقاه وعمل البر يكون مقبولاً عنده » ومن كان مقبولاً عند الله لا يجب ان يُحرّم الدخول في جماعة الله . فلم يكن ينبغي اذن ان يرسم في تث ٢٣ : ٣ ان « لا يدخل العمونيون والموابيون في جماعة الرب الى الابد ولو بعد الجيل العاشر » وقد رسم هناك عكس هذا في حق بعض الاسم قليل بعد ذلك « لا تكره الادومي لانه اخوك ولا المصري لانك كنت تزيلاً في ارضه »

٢ وايضاً ما ليس من متعلقات قدرتنا لا يستوجب عقاباً وكون الانسان خصياً او نقيلاً ليس من متعلقات قدرته . فما رسم اذن في تث ٢٣ : ١ بقوله « لا يدخل الحصري والنميل في جماعة الرب » ليس صواباً

٣ وايضاً ان الشريعة العتيقة رسمت من وجه الشفقة ان لا تضايق الغرباء
 ففي خر ٢٢: ٢١ «الدخيل لا تحزنه ولا تضايقه لانكم انتم ايضاً كنتم دخلاء
 في ارض مصر» وفيه ٢٣: ١٠ «لا تضايق الغريب لانكم تعلمون نفوس الغرباء
 فانكم انتم ايضاً كنتم غرباء في ارض مصر» والجور على انسان بالرب هو من
 قليل مضايقته . فلم يكن اذن من الصواب ان تبيح الشريعة اقراض الغير
 فضة بربى كما في تث ٢٣: ١٩

٤ وايضاً ان الناس اقرب جداً الىنا من الاشجار . وما كان اقرب الىنا يجب
 ان نؤثره بماطفة المحبة ونفعلوها كقوليه في سي ١٣: ١٩ «كل حيوان يجب
 تظليزه وكذا كل انسان يجب قربه» فلم يكن اذن من الصواب امر الرب
 في تث ٢٠ ان يقتلوا جميع سكان مدن الاعداء التي ياخذونها عنوة ولكن لا
 يقطعوا اشجارها المثمرة

٥ وايضاً ان الفضيلة تقتضي ايثار المنفعة العامة على المنفعة الخاصة عند الجميع
 . ومحاربة الاعداء يقصد بها المنفعة العامة . فلم يكن اذن من الصواب ما أمر
 به في تث ٢٠ من انه عند الخروج الى الحرب يجب ان يرجع بعض الى بيوتهم
 كالذى بنى بيتاً جديداً او غرس كرماً او خطب امرأة

٦ وايضاً ليس ينبغي ان ينتفع مذنب بذنبه . وجبن الانسان وضعف قلبه
 ذنب من الذنوب لمضادته فضيلة الشجاعة . فلم يكن اذن من الصواب ان يعنى
 الجبناء وضعفاء القلوب من الخروج الى الحرب

لكن يعارض ذلك قول الحكمة الالهية في ام ٨: ٨ «كل اقوالى مديدة وليس
 فيها التواء ولا عوج»

والجواب ان يقال ان معاملة الاجانب تكون على نحوين ولائيه وعدائيه والشريعة
 كانت مشتملة على رسوم ملائمة لكل النحويين فان اليهود كان يتاح لهم ان يعاملوا الاجانب

معاملة ولائية في ثلاثة احوال اما اولاً فتى كان الاجانب يحتازون ارضهم
كما يحتاز الغريب العابر السبيل . واما ثانياً فتى كانوا يأتون ارضهم ليقطنوها
كالدخلاء وفي كلا هذين الحالين رسمت الشريعة ان يعاملوا بالشفقة فقد قيل
في خر ٢٢ « الدخيل لا تحزنه » وفي ٢٣ « الغريب لا تضايقه » . واما ثالثاً
فتى كان بعض الاجانب يريدون ان يدخلوا مطلقاً في جماعتهم ودينهم :
وهؤلاء قد رسم لهم نظام فانهم لم يكونوا يدخلون حلالاً في جماعة اليهود بمنزلة
وطنيين على مثال ما كان مرسومًا عند بعض الامم الذين لم يكونوا يعتبرون
وطنياً الامن تسلسلت وطنيته عن جده او جدو ابيه على ما قال الفيلسوف في
السياسة ك ٣ ب او ذلك لانه يمكن ان ينشأ عن تعجل قبول الدخلاء وتداخلهم
في مصالح الشعب واحوائه اخطار جمة لعدم اشرافهم في اول الامر جاً راهناً
للمصلحة العامة فيخشى ان يعملوا على الاضرار بالشعب ولهذا رسمت الشريعة
ان الدخلاء الذين هم من الامم التي لها الى اليهود نسبة ما كالمصريين الذين
نشأ اليهود بينهم وعاشوا بين ظهرانيهم والادوميين الذين هم من سلالة عيسو
اخى يعقوب يدخلون في جماعة الشعب في الجيل الثالث . واما الامم الأخرى
التي كانت معادية لهم كالعُمونيّين والموآبيّين فلم يكن يؤذن لاحدٍ منهم البتة
بالدخول في جماعة الشعب واما العالقة الذين كانوا اشد الامم عداوة لهم ولم
يكن لهم نسبة تربطهم بهم بوجهٍ من الوجوه فكانوا يُعتبرون دائماً اعداءً في
خر ١٧ : ١٦ « يحارب الله عماليق جيلاً بعد جيل » - ثم ان الشريعة سنت
رسومًا ملائمة لمعاملة الاجانب العدائية فرسمت اولاً ان يلتزم في اثارة الحرب
جانب العدالة فقد أمروا في تث ٢٠ متى نفروا الى محاربة مدينة ان يدعوها الى
الصلم قبل نشوب الحرب . وثانياً ان يحاربوا يأس متكلين على الله وحملًا
لهم على ذلك من افضل الوجوه رسمت ان يخاطبهم الكاهن عند نفورهم الى

الحرب بما يشجعهم واعداءهم بتصر من الله . وثالثاً ان 'نزال عوائق الحرب
 بارجاع البعض الى يوتهم من قد يكونون عائقاً لغيرهم عن المجاهدة . ورابعاً ان
 يعفوا عند انتصارهم فيستبقوا النساء والاطفال ولا يقطعوا ايضاً الاشجار المثمرة
 اذا اجيب على الاول بان الشريعة لم تستثن احداً من اية امة كان من
 عبادة الله ومما يرجع الى خلاص النفس ففي خر ١٢ : ٤٨ « اذا نزل بكم
 غريب واراد ان يصنع فصيحاً للرب فليختن كل ذكر له ثم يتقدم فيصنعه ويصير
 كالصريح في الارض » واما الامور الزمنية فما كان منها مختصاً بجماعة الشعب
 لم يكن يُعْمَل قبول الاجانب فيه للسبب المتقدم بل بعضهم كان يؤذن لهم
 بذلك في الجيل الثالث وهم المصريون والادوميون وبعضهم لم يكن يؤذن لهم به
 اصلاً استباحاً لاثامهم الماضية كالموآبيين والممونيين والعماليق فكما يعاقب الواحد
 على خطيئة ارتكبها ارهاباً للآخرين وعبرة لهم كذلك يجوز ان تعاقب امة او
 مدينة على خطيئة عبرة لغيرها — على انه ربما كان يستثنى بعض من ذلك
 فيُسمح في انضمامهم الى جماعة الشعب لعمل اتوه من اعمال الفضيلة فقد ورد
 في يهوديت ١٤ : ٦ ان اصيور قائد بني عمون « ضم الى شعب اسرائيل هو
 وكل ذريته » ومثله راعوث المואبية التي كانت « امرأة فاضلة » — وقد يقال ان
 ذلك النهي كان يتناول الرجال دون النساء اذ لا يصح ان يقال لهن وطنيات مطلقاً
 وعلى الثاني بان الوطني يقال على نحوين مطلقاً ومن وجه كما قال
 الفيلسوف في السياسة ك ٣ ب ٣ فالوطني مطلقاً من كان اهلاً لان يفعل ما
 يرجع الى منفعة الوطنيين كذل الرأي في مصالح الشعب وتولي القضاء فيه
 والوطني من وجه كل من اقام بالمدينة حتى الاوغاد والأحداث والشيوخ
 الذين ليسوا اهلاً لان يلوا مصالح الشعب . ولهذا لم يكن يُسمح للنفل ان
 يدخلوا في جماعة الشعب قبل الجيل العاشر بسبب خساسة اصلهم ومثلهم

الخصيان الذين كانوا يُحرمون ما كان يحق لأبائهم من الكرامة ولا سيما عند اليهود الذين كانت تحفظ فيهم عبادة الله بالتنازل فان الوثنيين ايضاً كانوا يؤثرون بفرط التجارة من كان منهم كثير الولد كما قال الفيلسوف في السياسة ك ٢ ب ٦ . غير ان ما كان من قبيل نعمة الله لم يكن يفرق فيه الخصيان عن سواهم كما لم يكن يفرق فيه الدخلاء ايضاً عن الصرحاء على ما تقدم في اش ٥٦ : ٣ « لا يقل ابن الدخيل الذي ينضم الى الرب ان الرب يفصلني عن شعبه ولا يقل الخصي ها انا ذا شجرة يابسة »

وعلى الثالث بان اخذ الرب من الاجانب لم يكن من اغراض الشريعة بل كان باذن مخصوص لما كان في اليهود من الجنوح الى حب المال ولكي يزداد ولاؤهم للاجانب الذين كانوا يصيبون منهم ربحاً

وعلى الرابع بان مدن الاعداء لم يكن حكمها واحداً فان بعضها كان بعيداً غير داخل في عداد المدن التي كان بنو اسرائيل موعودين بها وهذه متى كانت تفتح عنوة كان يقتل من سكانها المذكور الذين كانوا يجاريون شعب الله وكان يستبقى منهم النساء والاطفال . واما المدن القريبة التي كانوا موعودين بها فكانوا يؤمرون بقتل جميع سكانها بسبب آثامهم السابقة التي كان الرب يكل المعاقبة عليها الى شعب اسرائيل بمنزلة منفذ العدل الالهي ففي تث ٩ : ٥ « لانهم صنعوا الاثم اتعرضوا حين دخلت » واما الاشجار المثمرة فكان يُنبهى عن قطعها لما فيها من الفائدة لذلك الشعب الذي كان يُنبهى ان يستولي على المدينة وارضها

وعلى الخامس بانه كان يُعفى من الحرب من بنى بيتاً جديداً او غرس كرماً او خطب امرأة لامرئ اولاً لان من عادة الانسان ان يكون قلبه اعلق بما احرزه جديداً او بما كان على وشك احرازه واشد خوفاً عليه ان يفقده

فكان من المحتمل ان مثل هؤلاء يعيشهم هذا التعلق على ازدياد الخوف من الموت ويقلل من جرأتهم على المحاربة . وثانياً لأنه « متى اوشك الانسان ان يصيب خيراً ما ثم حيل بينه وبينه كان ذلك بلاءً عليه » كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك ا ب هـ فلئلا يتولى سائر انساب هؤلاء مزيد الحسرة والكتابة من جرى موتهم مع عدم تمكنهم من انتمتع بما اوشكوا ان يحرزوه من الخير ويشتمز الشعب ايضاً من ذلك أعني هؤلاء من الخروج الى الحرب فامنوا بذلك خطر الموت

وعلى السادس بان ارجاع الجبناء الى بيوتهم لم يكن يقصد به انتفاعهم بل دفع المضرة عن الشعب لئلا تكون جبايتهم وهزيمتهم مدعاة الى جبانة غيرهم وهزيمته

الفصل الرابع

في ان ما سنه الشريعة العتيقة من الرسوم المتعلقة باهل المنزل هل كان صواباً يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان ما سنه الشريعة العتيقة من الرسوم المتعلقة باهل المنزل لم يكن صواباً فان ما عليه العبد هو لمولاه كما قال الفيلسوف في السياسة ك ا ب ١١ . وما كان لواحد يجب ان يكون له دائماً . فلم يكن اذن من الصواب رسم الشريعة في خر ٢ : ٢١ ان يصير العبد في السنة السابعة احراراً

٢ وايضاً كما ان حيواناً كالخمار او الثور هو ملك صاحبه كذلك العبد ايضاً . وقد رسم في تث ٢٢ : ١ ان تُرد الحيوانات على اصحابها اذا وُجِدَتْ ضالّة . فلم يكن اذن من الصواب قوله في تث ٢٣ : ١٥ « لا تسلم عبداً ابق اليك الى مولاه »

٣ وايضاً ان الشريعة الالهية ينبغي ان تكون ادعى الى الرحمة من الشريعة

الانسانية . والشرعة الانسانية توجب شديد العقاب على من يفرط في تعذيب العبيد او الاماء . والتعذيب الذي يؤدي الى الموت بالغ فرط الشدة في ما يظهر . فلم يكن اذن من الصواب قوله في خر ٢١ : ٢ - ٢١ « من ضرب عبده او امته بقضيب فان عاش بعد ذلك يوماً او يومين فلا يُنتقم منه لانه ماله »

٤ وايضاً ان سلطان المولى على العبد غير سلطان الأب على الابن غير كما في كتاب السياسة او ٣٠ وما يحق للانسان من بيع عبده او امته هو من قيل سلطان المولى على العبد . فلم يكن اذن من الصواب ان تبيح الشرعة للأب ان يبيع ابنته لتكون امة او جارية كما في خر ٢١ : ٢

٥ وايضاً ان للأب سلطاناً على ابنه . ومعاقبة المذنب انما تحقق لمن له سلطان عليه . فلم يكن اذن من الصواب أمره في تث ٢١ ان يذهب الأب بابنه الى شيوخ المدينة ليعاقبوه

٦ وايضاً ان الرب نهى بني اسرائيل عن مصاهرة الاجانب كما في تث ٢ وامرهم ايضاً ان يعتزلوا من تزوجهن من النساء الغريات كما في عز ١٠ . فلم يكن اذن من الصواب ان يباح لهم تزوج السبايا الغريات كما في تث ٢١

٧ وايضاً ان الرب نهى عن التزوج بمن كانت ضمن درجات معينة من القرابة الدموية والصهرية كما في اح ١٨ فلم يكن اذن من الصواب ان يؤمر من مات اخوه وليس له عقب ان يتخذ امراته زوجة له كما في تث ٢٥ : ٥

٨ وايضاً كما يكون بين الرجل وامرأته منتهى الالفة والدمانة كذلك يجب ان يكون بينهما اوثق الامانة . وهذا يتعذر اذا كانت عقد الزواج قابل الانحلال . فلم يكن اذن من الصواب ان يبيح الرب للرجل ان يكتب لامرأته كتاب طلاق ويصرفها من بيته وينهاه عن اعادتها اليه بعد ذلك على ما في

تث ٢٤

٩ وايضاً كما يمكن ان تخفر المرأة عهد الامانة لبعلمها يمكن ايضاً ان ياتي العبد مثل ذلك في حق مولاه والابن في حق ابيه . والشريعة لم ترسم تقريب قربان لتحقيق اهانة العبد لمولاه او الابن لاييه . فلم يكن اذن فائدة في رسم قربان الغيرة لتحقيق زنى المرأة كما في عد ٥ . فيظهر من ثمة ان ما ورد في الشريعة من الرسوم القضائية المتعلقة باهل المنزل لم يكن صواباً

لكن يعارض ذلك قوله في مز ١٨ : ١٠ « احكام الرب حق وعادلة في نفسها » والجواب ان يقال ان المشاركات المنزلية انما تكون بالافعال التي ترجع الى ضرورة الحياة كما قال الفيلسوف في السياسة ك اب ١ . وحياة الانسان تحفظ على نحوين اولاً باعتبار الشخص اي باعتبار بقاء الانسان الواحد بعينه وهذا يستعين الانسان عليه بامور خارجة يحصل منها القوت والكسوة ونحو ذلك مما هو ضروري للحياة ولا بد له في تهيئة ذلك من اتخاذ العبيد وثانياً باعتبار بقاء النوع وهذا يحصل بالتناسل الذي يحتاج فيه الرجل الى المرأة ليد منها البنين . وعلى هذا فالمشاركات المنزلية ثلاث مشاركة المولى للعبد ومشاركة البعل للزوجة ومشاركة الأب للابن . والشريعة العتيقة قد سنت احكاماً مناسبة لهذه المشاركات جميعها - اما العبيد فقد رسمت في شأنهم ان يوفق بهم اولاً في الاعمال اي ان لا يساموا اعمالاً شاقة ولهذا امر الرب في تث ٥ : ١٤ ان يستريح يوم السبت العبد والامة مثل مولاها وثانياً في انزال العقوبة بهم فقد رسمت ان يعاقب الموالي الذين يتلفون عضواً من اعضاء عبيدهم بان يطلقهم احراراً كما في خر ٢١ : ٢٦ ورسمت مثل ذلك ايضاً في شأن الامة التي تزوجها رجل . ورسمت ايضاً على وجه الخصوص في شأن العبيد الذين كانوا من الشعب ان يخرجوا في السنة السابعة احراراً بما كان معهم

حتى باثوابهم كما في خر ٢١ وان يزودوا ايضاً عند خروجهم كما في تث ١٥ -
واما الزوجات فقد رسمت الشريعة في شأنهن ان لا يتزوج الرجال الانساء
من عشائرم علي ما في عد ٣٦ وذلك تفادياً من اختلاط انصبة الاسباط وان
يتزوج الرجل امرأة اخيه الذي مات وليس له عقب كما في تث ٢٥ وذلك حتى
اذا لم يتع للرجل الميت ان يكون له خلف في الطبيعة يكون له ذلك في الاقل
بنوع من التبنّي فلا يندرس اسمه البتة . وقد نهت ايضاً عن تزوج بعض
النساء كالغريبات خشية من اغوائهن لبعواتهن وكذوات القرى لما يستوجبن من
الحرمة الطبيعية ورسمت ايضاً كيفية وجوب للمعاملة مع الزوجات اي ان لا
يتجمل ربهن بما يضر سمعتهن واوجبت من ثمة العقوبة علي من يتهم امرأته
بذنب لا صحة له كما في تث ٢٢ . ونهت ايضاً عن الاضرار بابن الزوجة
المكروهة كما في تث ٢١ ورسمت ان لا تضايق الزوجة التي لم تحظ عند بعلها
بل بالاحري ان يعطيها كتاب الطلاق ويصرفها من بيتها كما في تث ٢٤ .
وتوثيقاً لعري الحجة بين الزوجين منذ اول امرها رسمت ان لا يكلف من كان
حديث عهداً بالزيجة شيئاً من الاعباء العامة لينسر له ان يفرح مع زوجته - واما
الابناء فقد رسمت ان يهذبهم الآباء بتثقيفهم في الايمان كقوله في خر ١٢ « اذا
قال لكم بنوكم ما هذه العبادة فقولوا هي ذبيحة فصيح للرب » وان يتفقوهم ايضاً
في الاخلاق وعليه قوله في تث ٢١ : ٣٠ انه يجب على الآباء ان يقولوا
« يستهين بتوبيختنا وهو اقول شريب »

انما اجيب على الاول بانه لما كان الرب قد اتقذ بني اسرائيل من العبودية
واختصهم بمخدمته لم يشأ ان يستعبدوا على وجه التأيد وعليه قوله في اح ٢٥
« اذا دفعت الفاقة اخاك فباع نفسه لك فلا تستعبده استعباد العبيد بل كاجير
ونزيل يكون عندك لانهم عبيدي وانا اخرجتهم من ارض مصر فلا ياعوا »

بيع العبيد « ولهذا اذا لم يكونوا عبيداً مطلقاً بل من وجه كانوا عند انقضاء الاجل يحررون ويطلقون

وعلى الثاني بان تلك النوصية تُحمّل على العبد الذي يطلبه مولاه ليقتله او ليسومه عملاً محرماً

وعلى الثالث بانه يظهر ان الشريعة كانت تنظر في ما اذا كان الجرح المصاب به العبد ثابتاً او لا وحيث كان ثابتاً اوجب الشريعة العقوبة فارجبت على المولى الذي يتلف عضواً من اعضاء العبد ان يحرره ويطلقه وعلى النسيب ميمته عقوبة القتل اذا مات العبد تحت يد مولاه الذي ضربه — اما اذا لم يكن الجرح ثابتاً حقيقة بل ظاهرياً فقط فلم تكن الشريعة توجب على المولى عقوبة في عبده كما اذا كان العبد المضروب لا يموت في الحال بل بعد ايام لعدم ثبوت كون موته حصل عن ضرب مولاه له لانه لو كان ضرب انساناً حراً فلم يمت في الحال بل مشى على عكازه لما كان يُعتبر قاتلاً ولومات المضروب بعد ذلك لكنه كان يُغرم نفقة علاجه . غير ان هذا لم يكن له محل من جهة العبد بالنسبة الى مولاه لان كل ما كان للعبد حتى شخصه كان ملكاً لمولاه ولهذا علل عدم معاقبة المولى بفرامة مالية لعبده بكونه مال مولاه

وعلى الرابع بانه لم يكن ممكناً ان يكون يهودي عبداً ليهودي مطلقاً بل من وجه اي بمنزلة اجير موقت كما مر وهذا الاعتبار كانت الشريعة تبيح للرجل ان يبيع ابنه او ابنته سداً للفاقة وقد نصت الشريعة على هذا بقولها في خر ٢١ « ان باع الرجل ابنته أمةً فلا تخرج خروج الأماء » بل كان يباح ايضاً للرجل بهذا النحو ان يبيع نفسه ايضاً بحيث يصير بمنزلة اجير لا بمنزلة عبد كقوله سيف في اح ٢٥ « اذا دفعت الفاقة اخاك فباع نفسه لك فلا تستعبده استعباد العبيد بل كاجير ونزبل يكون عندك »

وعلى الخامس بان للرئاسة الابوية سلطاناً على التوبيخ فقط وليس لها قوة قاسرة تضغط بها على العاصين والمتمردين كما قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ١٠ ب ٩ ولهذا كانت الشريعة تامر في مثل هذا الموطن ان يعاقب الابن المتمرد من رؤساء المدينة

وعلى السادس بان الرب نهى اليهود عن تزوج النساء الغريات حذراً من ان يغوينهم فيملن بهم الى عبادة الاوثان وقد نهى بوجه الخصوص عن تزوج نساء القبائل المجاورة لهم لانه كان يخشى عليهن اكثر من سواهن ان يقمن على مذهبن واما متى كانت احداهن تريد ترك عبادة الاصنام واعتناق مذهب اليهود فكان يباح التزوج بها كما وقع لراعوث التي تزوجها بوعز فانها قالت لحمتها «شعبك شعبي والهك الهى» كما في راعوث ١: ١٦ . ولهذا لم يكن يباح التزوج بامرأة سبية مالم تحلق اولاً راسها وتقليم اظفارها وتزنع ثياب سببها وتبكي اباهما وامها دلالة على اطراحها على وجه الدوام عبادة الاوثان

وعلى السابع بقول فم الذهب في تفسير متى «لما كان مصاب الموت اليأجد على اليهود الذين لم يكونوا يهتمون الاباحية الحاضرة رُسم ان يولد للميت ابن من اخيه لما في ذلك من تسكين الم الموت . وانما لم يكن يؤمر بتزوج امرأة الميت سوى اخيه او ذي قرابته لانه لم يكن يغير ذلك يعتبر ان المولود من هذه الزيجة ابن للذي مات ولان الاجنبي ايضاً لم يكن مضطراً لان بني بيت الذي مات مثل اخيه الذي كانت القرابة توجب عليه ذلك» ومن ثم يتضح ان الاخ عند تزوجه امرأة اخيه كان يقوم مقامه

وعلى الثامن بان الشريعة اباحت طلاق المرأة لاقتضاء العدالة ذلك على وجه الاطلاق بل لتساوة قلوب اليهود كما قال الرب في متى ١٩: ٨ . على ان هذا سياقي الكلام عليه مشعباً في باب الزواج

وعلى التمسع بان النساء يخفون بالزنى عهد الامانة ليعولن بسهولة لما في ذلك من اللذة وسراً لان « عين الزاني ترقب العتمة » كما في ايوب ٢٤ : ١٥ . فليس يحكمهن وحكم الابناء والعبيد واحداً لان خيانة هؤلاء لا بائهم ومواليهم لا تنشأ عن شهوة اللذة بل بالحري عن سوء القصد ولا يمكن ايضاً خفاؤها بخيانة المرأة الفاسقة

المبحث السادس بعد المائة

في الشريعة الانجيلية التي يقال لها الشريعة الجديدة في

نفسها — وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في شريعة الانجيل التي يقال لها الشريعة الجديدة واولاً النظر فيها في نفسها وثانياً النظر فيها بالقياس الى الشريعة العتيقة وثالثاً في ما تشتمل عليه . اما الاول فالبحث فيه يدور على اربع مسائل — ١ في ان الشريعة الانجيلية هل هي مكتوبة او فطرية — ٢ في قوتها اي هل هي مبررة — ٣ في بدئها اي هل وجب الزوال منذ بدء العالم — ٤ في نهايتها اي هل تدوم الى المنتهى او يجب ان تخلفها شريعة اخرى

الفصل الاول

في ان الشريعة الجديدة هل هي شريعة مكتوبة

يُنطى الى الاول بان يقال : يظهر ان الشريعة الجديدة شريعة مكتوبة لانها هي الانجيل . وقد قيل عن الانجيل في يو ٢ : ٣١ « انما كُتبت هذه لتؤمنوا » فالشريعة الجديدة اذن شريعة مكتوبة

٢ وايضاً ان الشريعة الفطرية هي الشريعة الطبيعية كقوله في رو ١٢ « اذا عملوا بالطبيعة بما هو في الناموس يظهرون عمل الناموس المكتوب في قلوبهم » فلو كانت شريعة الانجيل شريعة فطرية لما افرقت عن الشريعة الطبيعية ٣ وايضاً ان شريعة الانجيل خاصة بابناء العهد الجديد . والشريعة الفطرية مشتركة بين ابناء العهد الجديد وابناء العهد العتيق ففي حك ٧ : ٢٧ ان الحكمة

الالهية « في كل جيل تجل في النفوس القديسة فتتشيء إجابة لله وانبياء »
فالشريعة الجديدة ليست اذن شريعة فطرية

لكن يعارض ذلك ان الشريعة الجديدة هي شريعة العهد الجديد .
وشريعة العهد الجديد مفروزة في القلب فقد قال الرسول في عبر ٨: ٨ مستشهداً
بقول ارميا ٣١: ٣١ « ها انها تأتي ايام يقول الرب اقطع فيها مع آل اسرائيل وآل
يهوذا عهداً جديداً » ثم فر هذا العهد بقوله « فان هذا العهد الذي اعاهد به
آل اسرائيل هو اني اجعل شريعتي في ضمائرهم واكتبها على قلوبهم » فالشريعة
الجديدة اذن شريعة فطرية

والجواب ان يقال « بظهير ان الشيء هو ما كان الاعظم فيه » كما قال الفيلسوف
في كتاب الاخلاق ٩ ب ٩ والثىء الاعظم في شريعة العهد الجديد والقائمة فيه كل
قوتها هو نعمة الروح القدس التي يوليها الايمان بالمسيح ولهذا فالشريعة الجديدة هي
في الاخص نعمة الروح القدس التي تقاض على المؤمنين بالمسيح وهذا واضح من قول
الرسول في روم ٣: ٢٧ « فاين مفاخرتك انها قد الغيت وباني ناموس أبنا موس
الاعمال لابل بناموس الايمان » فانه اطلق الناموس على نعمة الايمان واصرح من ذلك
قوله في روم ٨: ٢ « ان ناموس روح الحيوة في المسيح يسوع قد اعتقني من ناموس
الخطيئة والموت » ومن ثم قال اوغسطينوس في كتاب الروح والحرف ف ٢٤ « كما
كتب شريعة الاعمال في الواح حجرية كذلك كتبت شريعة الايمان في قلوب
المؤمنين » وقال في موضع آخر من هذا الكتاب « ما المراد بشرائع الله المكتوبة
منه في القلوب سوى ثبلي الروح القدس » — على ان في الشريعة الجديدة احكاماً
من شأنها ان توهب لنعمة الروح القدس وترشد الى استعمالها وهي في الشريعة
الجديدة بمنزلة احكام ثانوية لا بد للمؤمنين بالمسيح ان يتعلموها بالقول
والكتابة من جهة الايمان ومن جهة الاعمال . فينبغي اذن ان يقال ان الشريعة

الجديدة بالاعتبار الاولي شريعة فطرية وبالاختبار الثانوي شريعة مكتوبة
 اذاً اجيب على الاول بان كتاب الانجيل لا يشتمل الا على ما يتعلق
 بنعمة الروح القدس اما مؤهباً لها او مرشداً الى استعمالها والاول منه ما
 يؤهب العقل بالايمان الذي به تؤلى نعمة الروح القدس وهو ما كان في
 الانجيل راجعاً الى اظهار لاهوت المسيح او ناسوته ومنه ما يؤهب عاطفة المحبة
 وهو ما كان راجعاً الى احتقار العالم الذي به يؤهل الانسان الى نعمة
 الروح القدس فان «العالم» (اي محبي العالم) لا يستطيع ان يقبل الروح
 القدس « كما في يوحنا ١٤: ١٧ . اما استعمال النعمة الروحي فيقوم بافعال الفضائل
 التي كثيراً ما يحض كتاب العهد الجديد الناس عليها

وعلى الثاني بان شيئاً يكون فطرياً للانسان على نحوين احدهما من حيث
 يختص بالطبيعة الانسانية والشريعة الطبيعية فطرية للانسان بهذا الاعتبار
 والثاني من حيث يضاف الى الطبيعة بموهبة النعمة والشريعة الجديدة فطرية
 للانسان بهذا الاعتبار لانها ترشد الى ما ينبغي فعله فقط بل لانها تعاون على
 انفاذها ايضاً

وعلى الثالث بانه لم يحرز احد البتة نعمة الروح القدس الا بايمانه صريحاً
 او ضمناً بالمسيح . والايمان بالمسيح يجعل صاحبه من ابناء العهد الجديد . فاذاً
 كل من رُمِمَتْ في قلبه شريعة النعمة كان بهذا الاعتبار من ابناء العهد الجديد

الفصل الثاني

في ان الشريعة الجديدة هل هي مبررة

يُخَطَّلَى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الشريعة الجديدة ليست مبررة اذ
 ليس يتبرر احد ما لم يدعن لشريعة الله كقوله في عبر ٥ : ٩ صار (يعني المسيح)
 لجميع الذين يطيعونه سبب خلاص ابدى . والانجيل ليس يجعل الناس دائماً

مذعنين له في رو ١٠ : ١٦ « ليس كلهم يذعنون للإنجيل » . فليست الشريعة الجديدة اذن مبررة

٢ وايضاً قد اثبت الرسول في رو ان الشريعة العتيقة لم تكن مبررة لان التعدي ازداد بعد نزولها ففي رو ٤ : ١٥ « الناموس ينشئ الغضب اذ حيث لا يكون ناموس لا يكون تعدي » وقد صار التعدي اكثر بالشريعة الجديدة لان من يخطئ بعد نزول الشريعة الجديدة يستوجب عقاباً اشد كقوله في عبر ١٠ : ٢٨ - ٢٩ من تعدي ناموس موسى فبقول شاهدين او ثلاثة شهود يقتل بلا رحمة فكم تظنون يستوجب عقاباً اشد من ذلك ابن الله الخ . فالشريعة الجديدة اذن هي كالشريعة العتيقة في انها ليست مبررة

٣ وايضاً ان التبرير من الافعال الخاصة بالله كقوله في رو ٨ : ٣٣ « الله هو المبرر » والشريعة العتيقة أنزلت من عند الله كالشريعة الجديدة . فليس للشريعة الجديدة اذن ميزة التبرير دون الشريعة العتيقة

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ١ : ١٦ « لا استعني بالإنجيل لانه قوة الله لخلاص كل من يؤمن » ولا خلاص الا لمن كان متبرراً . فالشريعة الجديدة اذن مبررة والجواب ان يقال ان شريعة الانجيل تشتمل على امرين كما مر في الفصل الآف احدهما اولي وهو نعمة الروح القدس المفاضة في الباطن والشريعة الجديدة بهذا الاعتبار مبررة وعليه قول اوغسطينوس في كتاب الروح والجرف ف ١٧ « هناك (اي في العهد العتيق) وُضِعَت شريعة خارجية لارهاب الأئمة وهنا (اي في العهد الجديد) أنزلت شريعة باطنية لتبريرهم » والآخر ثانوي وهو تعليم الايمان والاحكام المرتبة الاميال والافعال البشرية والشريعة الجديدة بهذا الاعتبار ليست مبررة وعليه قول الرسول في ٢ كور ٣ : ٦ « الحرف يقتل والروح يحيي » وقد فسر ذلك اوغسطينوس في

كتاب الروح والحرف ف ١٤ و ١٧ بان المراد بالحرف كل كتاب خارج عن الناس ولو تضمن الاحكام الادبية كالتي يشتمل عليها الانجيل . فاذا لولا وجود نعمة الايمان المداوية في الباطن لكان حرف الانجيل ايضاً يقتل اذا اجيب على الاول بان ذلك الاعتراض يرد على الشريعة الجديدة لا باعتبار ما هو اولي فيها بل باعتبار ما هو ثانوي اي باعتبار التعاليم والاحكام التي تُلقي على الانسان من الخارج بالقول او بالكناية وعلى الثاني بان نعمة العهد الجديد وان عاوت الانسان على اجتناب الخطأ لكنها لا تعصمه منه لان هذه العصمة خاصة بحالة المجد ولهذا كان من يخطئ بعد قبوله نعمة العهد الجديد يستوجب عقاباً اشد لكفرانه بنعم اجل واعراضه عن الاستعانة بما أوتي من المدد . الا ان ذلك لا يوجب القول بان الشريعة الجديدة تنشئ الغضب لانها من قبل نفسها تولي المدد الكافي لاجتناب الخطأ وعلى الثالث بان الله انزل الشريعة الجديدة والعتيقة لكن لا على نحو واحد فانه انزل الشريعة العتيقة مكتوبة في الواح حجرية وانزل الشريعة الجديدة مكتوبة في الواح القلب اللحية كما قال الرسول في ٢ كور ٣ : ٣ ومن ثمة قال اوغسطينوس في كتاب الروح والحرف ف ١٨ « ان هذا الحرف المكتوب خارج الانسان يسميه الرسول خدمة الموت وخدمة الشجب واما هذا الية شريعة العهد الجديد فيسميه خدمة الروح وخدمة البر لانا بموهبة الروح نعمل البر ونخلص من شجب التعدي »

الفصل الثالث

في ان الشريعة الجديدة هل كان يجب ازالتها منذ بدء العالم يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الشريعة الجديدة كان يجب ازالتها منذ بدء العالم « لان ليس عند الله محاباة للوجوه » كما في رو ٢ : ١١ .

«والجميع قد خطئوا واعزهم مجد الله» كما في رو ٣: ٢٣ . فقد كان يجب
اذن انزال الشريعة الجديدة منذ بدء العالم ليستعين الجميع بها
٢ وايضاً كما يختلف الناس باختلاف الامكنة كذلك يختلفون باختلاف
الازمنة . والله «الذي يريد ان جميع الناس يخلصون» كما في ١ تيمو ٢: ٤
أمر ان ينادى بالانجيل في جميع الامكنة كما في متى ٢٨ وفي مرقس ١٦ .
فقد كان اذن واجباً ان تكون شريعة الانجيل في جميع الازمنة اي ان تكون
قد أنزلت منذ بدء العالم

٣ وايضاً ان الانسان احوج الى السلامة الروحية التي هي ابدية منه الى
السلامة البدنية التي هي زمنية . والله قد هيا للإنسان منذ بدء العالم ما يحتاجه
في سلامته البدنية فسلطه على جميع ما خلق لاجل الانسان كما في تك ١: ٢٦ .
فالشريعة الجديدة التي هي ضرورية غاية الضرورة لسلامة الانسان الروحية
كان يجب اذن انزالها منذ بدء العالم

لكن يعارض ذلك قول الرسول في ١ كور ١٥: ٤٦ «لم يكن الروحاني
اولاً بل الحيواني» . والشريعة الجديدة متناهية في الروحية . فلم يكن اذن
واجباً انزالها منذ بدء العالم

والجواب ان يقال ان عدم وجوب انزال الشريعة الجديدة منذ بدء العالم يمكن
تعليله من ثلاثة اوجه — اولها ان الشريعة الجديدة هي باعتبارها الاولى نعمة
الروح القدس كما مر في ف ١ وهذه النعمة لم يكن واجباً ان يجاد بها كثيراً
قبل ازالة مانع الخطيئة من قبل الجنس البشري بمحصول الفداء بالمسيح كقوله
في يو ٣: ٩ «ثم يكن الروح قد اعطي بعد لان يسوع لم يكن بعد قد مجد»
وقد صرخ الرسول بهذا الوجه في رو ٨ فانه بعد ذكره ناموس روح الحياة
قال «ارسل الله ابنه في شبه جسد خطيئة وقضى على الخطيئة في الجسد ليعم

بر الناموس فينا - والثاني كمال الشريعة الجديدة فان شيئاً لا يبلغ الكمال
 دنعة من اول امره بل تدريجاً بتعاقب الزمان كما ان الانسان يكون اولاً طفلاً
 ثم يصير رجلاً وقد اورد الرسول هذا الوجه بقوله في غلا ٣ : ٢٤ « الناموس
 كان مؤدباً يرشدنا الى المسيح لكي نبرر بالايمان فبعد ان جاء الايمان لسنا بعد
 تحت مؤدب » - والثالث ان الشريعة الجديدة هي شريعة النعمة فوجب اولاً
 ان يُترك الانسان وشأنه في حال الشريعة العتيقة حتى اذا سقط في الخطيئة وعرف
 ضعف نفسه ادرك افتقاره الى النعمة وقد اورد الرسول هذا الوجه بقوله في
 روم ٥ : ٢٠ « دخل الناموس حتى تكثر الزلة وحيث كثرت الزلة طغمت النعمة ايضاً »
 اذا اجيب على الاول بان الجنس البشري استحق بسبب خطيئة الاب الاول
 ان يحرم معونة النعمة ولهذا فمن حُرماً فقد حُرماً بعدل ومن أوتيتها فقد
 أوتيتها كرمًا كما قال اوغسطينوس في كتاب كمال البرف ٤ فاذا كان الله
 لم ينزل على الجميع منذ بدء العالم شريعة النعمة فليس في ذلك محاباة للوجوه
 لان هذه الشريعة كان يجب انزالها بما ينبغي من الترتيب كما تقدم
 وعلى الثاني بان اختلاف الامكنة لا يبدل حالة الجنس البشري بخلاف الزمان
 فانه يبدل بتعاقبه ولذا جعلت الشريعة الجديدة لكل مكان ونكبتها لم تجعل لكل
 زمان وان وجد في كل زمان من ينبغي الى العهد الجديد كما مر في ف ١
 وعلى الثالث بان ما يرجع الى سلامة البدن يفيد الانسان في الطبيعة
 التي لا تتلشى بالخطيئة واما ما يرجع الى سلامة الروح فيقصد به النعمة التي
 تُفقد بالخطيئة فليس حكمهما واحداً

الفصل الرابع

في ان الشريعة الجديدة هل تدوم الى منتهي العالم
 ينحط الى الرابع بان يقال : يظهر ان الشريعة الجديدة لا تدوم الى

منتهى العالم فقد قال الرسول في ١ كور ١٣ : ١٠ « متى جاء الكمال يبطل الناقص » والشرعة الجديدة ناقصة فقد قال الرسول في الفصل المتقدم عد ٩ « نعم علماً ناقصاً وتنبأ تنبؤاً ناقصاً » فالشرعة الجديدة اذن لا بد ان تبطل ويخلفها حال أخرى اكمل

٢ وايضاً ان الرب وعد تلاميذه معرفة جميع الحق لدى مجيء الروح القدس البارقليط كما في يو ١٦ : ١٣ . والكنيسة لا تعرف جميع الحق في حال العهد الجديد . فلا بد اذن من انتظار حال أخرى يظهر فيها بالروح القدس جميع الحق

٣ وايضاً كما ان الآب مغاير للابن والابن مغاير للآب كذلك الروح القدس مغاير للآب والابن . وقد وجدت حال ملائمة لا تقوم الآب وهي حال الشرعة العتيقة التي صرف فيها الناس اهتمامهم الى التوالد وكذلك توجد حال أخرى ملائمة لا تقوم الابن وهي حال الشرعة الجديدة التي يسود فيها الأكليروس الصارفون اهتمامهم الى طلب الحكمة المخصوصة بالابن . فتوجد اذن حال ثلاثة للروح القدس يسود فيها الرجال الروحانيون

٤ وايضاً قال الرب في متى ٢٤ : ١٤ « سينادي بانجيل الملكوت هذا في جميع المسكونة وحينئذ يأتي المنتهى » فليس اذن انجيل المسيح هو انجيل الملكوت بل سيوجد انجيل آخر للروح القدس يكون شرعة أخرى

لكن يعارض ذلك قول الرب في متى ٢٤ : ٣٤ « اقول لكم انه لا يزول هذا الجيل حتي يكون هنا كله » وقد فسرهم في الذهب على ان المراد به جيل المؤمنين بالمسيح . فتستدوم اذن حال المؤمنين بالمسيح الى منتهى العالم والجواب ان يقال ان حال العالم يمكن اختلافها بنحوين - اولاً باختلاف الشرعة وبهذا الاعتبار لا تختلف حال أخرى حال الشرعة الجديدة الحاضرة

فقد خلفت حالُ الشريعة الجديدة حالَ الشريعة العتيقة خلافةً الاكمل للاقل كمالاً . وليس يمكن لحال من احوال الحياة الحاضرة ان تكون اكمل من حال الشريعة الجديدة اذ ليس يمكن لشيء ان يكون اقرب الى الغاية القصوى مما يؤدي اليها مباشرةً وهذا ما نفعله الشريعة الجديدة كقول الرسول في عبر ١٠ : ١٩ وما يليه « اذن حيث لنا ايا الاخوة ثقة بالدخول الى الاقداس بدم المسيح الطريق الجديد الذي انتهجه لنا فلندنُ اليه » فليس يمكن اذن لحال من احوال الحياة الحاضرة ان تكون اكمل من حال الشريعة الجديدة لانه كلما كان شيء اقرب الى الغاية القصوى كان اعظم كمالاً — وثانياً باختلاف نسبة الناس الى الشريعة من حيث تفاوتهم في كمال هذه النسبة وبهذا الاعتبار كثيراً ما عرنا التبدل حال الشريعة العتيقة فقد كانت الشرائع تارة تُعزى على افضل وجه وتارة يُعرض عنها راساً وكذلك تختلف به ايضاً حال الشريعة الجديدة باختلاف الامكنة والازمنة والاشخاص من حيث يتفاوت الناس في كمال الحصول على نعمة الروح القدس الا انه لا يجب انتظار حالٍ اخرى مستقبلية تُحرز فيها نعمة الروح القدس على وجه اكمل مما أُحرزت الى الان وخصوصاً من الرسل الذين جنوا بواكير الروح ابي قبل من سواهم واكثر منهم كما قال الشارح في روم ٨ : ٢٣

اذا اُجيب على الاول بان للناس ثلاث حالات كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطه البيعة ف ٥ الاولى حالة الشريعة العتيقة والثانية حالة الشريعة الجديدة والثالثة لا تكون في هذه الحياة بل في الوطن وكما ان الحالة الاولى رمزية وناقصة بالقياس الى الحالة الانجيلية كذلك الحالة الانجيلية رمزية وناقصة بالقياس الى حالة الوطن التي متى جاءت تبطل هذه الحالة كقولوه في ١ كور ١٣ : ١٢ « الان ننظر في مرآة على سبيل اللغز اما حينئذ فوجهها الى وجه »

وعلى الثاني بارت وتنانوس وريشلا زعما ان وعد الرب بارسال الروح القدس لم يتم في الرسل بل فيهما وزعم المانوية ايضا انه تم في ماني الذي كانوا يجعلونه الروح البارقليط كما قال اوغسطينوس في البدع بدعة ٣١ و ٤٦ ولهذا لم يكن احد من هؤلاء يسلم بكتاب اعمال الرسل الذي يصرح فيه اي بان ذلك الوعد تم في الرسل والذي كرره الرب فيه للرسل بقوله في اع ٥: ١ «ستمندون بالروح القدس بعد ايام غير كثيرة» وقد ذكر فيه ٢ ان هذا الوعد تم . الا ان هذه المزاعم مردودة بقوله في يو ٢٩ : ٢ «لم يكن الروح قد أعطي بعد لان يسوع لم يكن بعد قد مجّد» وهو يفهم انه لما مجّد المسيح بقيامته وصعوده أُعطي الروح القدس وبهذا ايضا ينتفي زعم كل من يقول بانتظار زمان آخر للروح القدس - وقد علم الروح القدس الرسل جميع الحق في ما هو ضروري للخلاص اي في ما يجب الايمان به وفعله لكنه لم يعلمهم ما يتعلق بجميع الوقائع المستقبلية فان هذا لم يكن بعينهم كقوله في اع ١ : ٢ «ليس لكم ان تعرفوا الاوقات والازمنة التي جعلها الاب في سلطانه»

وعلى الثالث بان الشريعة العتيقة لم تكن شريعة الاب فقط بل كانت شريعة الابن ايضا لان المسيح كان مرموزا اليه فيها وعليه قول الرب في يو ٥ : ٤٦ «لو كنتم تؤمنون بموسى لكنتم تؤمنون بي ايضا لانه كتب عني» وكذا الشريعة الجديدة ايضا ليست شريعة المسيح فقط بل شريعة الروح القدس ايضا كقوله في رو ٨ : ٢ ناموس روح الحياة في المسيح يسوع الآية . فليس يجب اذن انتظار شريعة اخرى للروح القدس

وعلى الرابع بانه لما كان المسيح قد قال في بدء دعوته الانجيلية «قد اقترب ملكوت السماوات» كما في متي ٤ : ١٧ كان القول بان انجيل المسيح ليس انجيل الملكوت غاية في الفباوة . والمناداة بانجيل المسيح تحتل معنيين احدهما

ان يكون المراد بها اذاعة معرفة المسيح وبهذا المعنى قد نودي بالانجيل في
المسكونة كلها حتى لعهد الرسل كما قال فم الذهب في خط ٧٥ في متى وبهذا
الاعتبار يكون المراد بقوله « وحيثئذ ياتي المنتهى » خراب اورشليم الذي كان
ظاهر كلامه حيثئذ عليه والثاني ان يكون المراد بها حصول اثرها تماماً في
انتشار الكنيسة في كل امة وبهذا المعنى لم يناد بعد بالانجيل في المسكونة
كلها لكنه متى تم ذلك ياتي منتهى العالم كما قال اوغسطينوس في رسالته
الى ايزيكيرس

المبحث السابع بعد المئة

في نسبة الشريعة الجديدة الى العتيقة — وفيه اربعة فصول
ثم ينبغي النظر في نسبة الشريعة الجديدة الى الشريعة العتيقة ومدار البحث في ذلك
على اربع مسائل — ١ هل الشريعة الجديدة مغايرة للشريعة العتيقة — ٢ هل هي متبعة
لها — ٣ هل هي مندرجة فيها — ٤ ايهما اثقل

الفصل الاول

في ان الشريعة الجديدة هل هي مغايرة للشريعة العتيقة
يتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان الشريعة الجديدة ليست مغايرة
للشريعة العتيقة لان كليهما جعلتا للنوي الايمان بالله اذ « بغير ايمان لا
يستطيع احد ان يرضي الله » كما في عبر ١١ : ٦ وايمان المتقدمين والمتأخرين
واحد بعينه كما في تفسير متى ٢١ . فالشريعة الموضوعة لهم اذن واحدة بعينها
٢ وايضاً قال اوغسطينوس في رده على ادمنتوس تليذ ما في ان خلاصة
ما يفرق بين الشريعة والانجيل هو الخوف والمحبة ولكن يمتنع ان تكون الشريعة
الجديدة والعتيقة متغايرتين من جهة الخوف والمحبة لان الشريعة العتيقة ايضاً
تأمر بالمحبة ففي اح ١٩ : ١٨ « احب قريبك » وفي تث ٦ : ٥ « احب الرب
المك » . وكذلك يمتنع ان تكونا متغايرتين من جهة ما ذكره اوغسطينوس

بقوله في رده على فوستوس لـ ٤ ف ١١ « كان العهد العتيق مشتملاً على
وعود زمنية واما العهد الجديد فيشتمل على وعود روحية وابدية » لان العهد
الجديد ايضاً يشتمل على مواعد زمنية كقوله في مر ١٠ : ٣٠ ياخذ مئة ضعف
اما في هذا الزمان فييوثاً واخوة اتخ والعهد العتيق كان يشتمل ايضاً على مواعد
روحية وابدية كقوله في عبر ١١ : ١٦ عن الآباء الأولين « يشاقون الآن
وطناً افضل وهو السماوي » فيظهر من ذلك ان الشريعة الجديدة ليست
مغايرة للشريعة العتيقة

٣ وايضاً يظهر ان الرسول فرق في رو ٢٨ : ٣ بين الشريعتين بسميته
الشريعة العتيقة شريعة الاعمال والشريعة الجديدة شريعة الايمان . ولكن
الشريعة العتيقة كانت شريعة ايمان ايضاً كقوله في عبر ١١ : ٤٩ « كلهم
مشهود لهم بالايمان » والشريعة الجديدة هي شريعة اعمال ايضاً ففي متى ٥ : ٤٤
« احسنوا الى من يهينكم » وفي لوقا ٢٢ : ١٩ « اصنعوا هذا لذكري » فليست
الشريعة الجديدة اذن مغايرة للشريعة العتيقة

لكن يعارض ذلك قول الرسول في عبر ٧ : ١٢ « عند تحول الكهنوت
لا بد من تحول الناموس » . وكنهوتنا العهد العتيق والجديد متغايران كما اثبت
الرسول في الموضع المتقدم . فكذا اذن شريعتاهما متايرتان

والجواب ان يقال ان الغرض من كل شريعة ترتيب العيشة الانسانية
بالنسبة الى غاية كما اسلفنا في مب ٩٠ ف ٢ ومب ٩١ ف ٤ . والاشياء
المسوقة الى غاية اثما تختلف باعتبار الغاية على نحوين اولاً لاختلاف الغايات
التي تساق اليها وهو يخالف بالنوع ولا سيما اذا كان ذلك في الغاية القريبة
وثانياً باعتبار القرب الى الغاية او البعد عنها كما هو ظاهر في الحركات فانها
تتغير بالنوع باعتبار توجهها الى منتهيات مختلفة واما باعتبار تفاوت اجزائها

الحركة في القرب الى المتهى فيحصل فيها التباير بالكمال والنقصان - فيظهر
 اذن من ذلك ان التمايز في شريعتين يكون على نحوين احدهما بان تكونا
 متبايرتين من كل وجه لانسياقهما الى غايتين مختلفتين كما انه لو جعل في
 مدينة شريعة يُقصد بها سيادة الجمهور لكأنت مغايرة بالنوع للشريعة المقصود
 بها سيادة اعيان المدينة والثاني بان تكون احدهما اقرب تأدية الى الغاية
 والأخرى ابعد تأدية اليها كتنافير الشريعتين اللتين تُفرضان في مدينة واحدة
 بعينها احدهما على الرجال الكاملين الذين يستطيعون ان ينفذوا عاجلاً ما يتعلق
 بالمصلحة العامة والأخرى لتهذيب الاحداث الذين ينبغي تعليمهم كيف يقومون
 في ما بعدُ باعمال الرجال - اذا تمهد ذلك وجب ان يقال ان الشريعة الجديدة
 ليست باعتبار النحو الاول مغايرة للشريعة العتيقة لان لكتبيهما غاية واحدة
 وهي ان يعنو الناس لله واله العهد الجديد والعهد العتيق واحد كقوله في
 رو ٣ : ٣٠ « الله الذي يبرر الختان من الايمان والقلق بالايمان واحد » واما
 باعتبار النحو الثاني فهي مغايرة لها لان الشريعة العتيقة بمنزلة مؤدب الاحداث
 كما قال الرسول في غلا ٣ : ٢٤ والشريعة الجديدة هي شريعة الكمال اذ هي
 شريعة المحبة التي قال عنها الرسول في كولو سي ٣ : ١٤ انها رباط الكمال
 اذا اجيب على الاول بان وحدة الايمان في كلا العهدين تدل على وحدة
 الغاية فقد اسلفنا في مب ٦٢ ف ٢ ان موضوع الفضائل اللاهوتية التي من جملتها
 الايمان هو الغاية القصوى غير ان الايمان لم يكن شأنه في العهد العتيق كشأنه
 في العهد الجديد لان ما كان يعتقد اولئك مستقبلاً نعتقد نحن واقعاً .
 وعلى الثاني بان كل ما يُعمل من الفرق بين الشريعة الجديدة والعتيقة يُعتبر من
 جهة الكمال وعدمه فان احكام كل شريعة تتعلق بافعال الفضائل وليس الباعث
 لغير الكاملين الذين لم تحصل لهم بعد ملكة الفضيلة على افعال الفضائل كالباعث

للذين حصل لهم الكمال بملكة الفضيلة فان الذين لم تحصل لهم بعد هذه الملكة
 انما يبعثهم على افعال الفضائل على خارجية كالوعيد بالعقاب والوعد بثواب
 خارجي كالجاء او الغنى او ما شا كل ذلك ولهذا كان يقال للشرعة العتيقة التي
 كانت مفروضة على غير الكاملين اي على الذين لم ينالوا بعد النعمة شرعة الخوف
 من حيث كانت تبعث على رعاية احكامها بالوعيد ببعض العقوبات ويقال
 ايضاً انها تشتمل على بعض المواعيد الزمنية . واما الفضلاء فانما يبعثهم على
 افعالها حب الفضيلة نفسها لا الخوف من عقاب او طلب ثواب خارجي ولهذا
 يقال للشرعة الجديدة القائمة اصالة بالنعمة الروحية المفاضة في القلوب شرعة
 المحبة ويقال ايضاً انها تشتمل على المواعيد الروحية والابدية التي هي موضوعات
 الفضيلة وخصوصاً المحبة فهم اذن ينزعون اليها بانفسهم لا نزوعهم الى امور اجنبية
 عنهم بل نزوعهم الى امور تخصهم ولهذا ايضاً يقال ان الشرعة العتيقة «تقمع اليد
 لا القلب» لان من ينتهي عن خطيئة خوفاً من العقاب لا تكون ارادته بعيدة
 عن الخطيئة مطلقاً كما تبعد عنها ارادة من ينتهي عن الخطيئة حباً بالبرادة ولهذا
 يقال ان الشرعة الجديدة التي هي شرعة المحبة «تقمع القلب» — على انه
 قد كان في حال العهد العتيق من حصولوا على المحبة ونعمة الروح القدس وكان
 اخص ما يتوقعونه المواعيد الروحية والابدية وبهذا الاعتبار كانوا ينتمون الى
 الشرعة الجديدة وكذلك ايضاً يوجد في العهد الجديد بعض جسد يون لم يبلغوا
 بعد كمال الشرعة الجديدة ولم يكن يد من حملهم في العهد الجديد على افعال الفضائل
 بروية العقاب او بمواعيد زمنية — ثم ان الشرعة العتيقة وان فرضت وصايا المحبة
 لكنه لم يكن يؤلى بها الروح القدس الذي به «تفاض المحبة في قلوبنا» كما في روم ٥: ٥
 وعلى الثالث بان الشرعة الجديدة يقال لها شرعة الايمان من حيث تقوم اصالة
 بالنعمة التي تفاض باطناً على المؤمنين كما مر في البحث الآنف ف ١ و ٢ ولهذا

يقال لها أيضاً: نعمة الايمان وهي تشمل ايضاً تبعاً على أمور اديية وطقسية غير انها لا تقوم اصالةً بها كما كانت تقوم بها اصالة الشريعة العتيقة واما الذين ارضوا الله في العهد العتيق بالايمان فكانوا بهذا الاعتبار ينتمون الى العهد الجديد اذ لم يكونوا يبررون الا بالايمان بالمسيح واضح العهد الجديد ولهذا قال الرسول عن موسى ايضاً في عبر ١١: ٢٦ « كان يعتبر عار المسيح غنى اعظم من كنز المصريين »

الفصل الثاني

في ان الشريعة الجديدة هل هي متممة للعتيقة

يتطلى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الشريعة الجديدة ليست متممة للعتيقة فان الاتمام ضد النسخ. والشريعة الجديدة تنسخ عبادات الشريعة العتيقة فقد قال الرسول في غلا ٢: ٥ « ان اختتمتم فالمسيح لا ينفعكم شيئاً » . فالشريعة الجديدة اذن ليست متممة للشريعة العتيقة

٢ وايضاً ان الضد لا يتم ضده . والرب قد فرض في الشريعة الجديدة احكاماً مضادة لاحكام الشريعة العتيقة في متى ٥ « سمعتم انه قيل للاولين: من طلق امرأته فليدفع اليها كتاب طلاق . اما انا فاقول لكم: من طلق امرأته فقد جعلها زانية » ومثل هذا يظهر ايضاً بعد ذلك حيث نهى عن القسم وعن عقاب القود وعن بغض الاعداء وكذا يظهر ايضاً ان الرب نسخ احكام الشريعة العتيقة المتعلقة بالتمييز بين الاطعمة بقوله في متى ١٥: ١١ « ليس ما يدخل الفم ينجس الانسان » فليست الشريعة الجديدة اذن متممة للشريعة العتيقة

٣ وايضاً من يفعل على خلاف مقتضى الشريعة فليس متمماً لها والمسيح قد فعل اموراً على خلاف مقتضى الشريعة فهو قد لمس الابرص كما في متى ٨: ٣ وهذا كان محظوراً في الشريعة ويظهر ايضاً انه نقض مراراً شريعة السبت حتى كان اليهود يقولون عنه « ان هذا الرجل ليس من الله لانه لم يحفظ السبت » كما في يوحنا ٩: ١٦ فهو اذن لم يتم

الشريعة . فليست اذن الشريعة الجديدة الموضوعه منه ممتة للشريعة العتيقة
 ٤ وايضاً ان الشريعة العتيقة كانت تشتمل على احكام اديية وطقسية وقضائية
 كما مرّ في مب ٩٩ ف ٤ . وقد ورد في متى ٥ ان الرب اتم الشريعة في بعض
 احكامها ولكنه لم يرد فيه انه ذكر شيئاً من الاحكام القضائية والطقسية . فيظهر
 اذن ان الشريعة الجديدة ليست ممتة لجميع احكام الشريعة العتيقة
 لكن يعارض ذلك قول الرب في متى ١٧: ٥ «لم آت لاحل الناموس بل لاتممه»
 وقوله بعد ذلك عاجلاً «لا تنزول ياله اوتقطعة واحدة من الناموس حتي يتم الكل»
 والجواب ان يقال ان نسبة الشريعة الجديدة الى العتيقة نسبة الكامل
 الى الناقص ومن شان كل كامل ان يتم ما كان ناقصاً والشريعة الجديدة بهذا
 الاعتبار ممتة للشريعة العتيقة من حيث تعوض عما كان ناقصاً فيها - والشريعة
 العتيقة يعتبر فيها امران غرضها والاحكام التدرجة فيها . والغرض من كل
 شريعة ان يصير الناس ابراراً وفضلاء كما اسلفنا في مب ٩٢ ف ١ فكان
 الغرض المقصود من الشريعة العتيقة تبرير الناس وهذا لم تكن الشريعة
 تستطيع بل كانت ترمز اليه بافعال طقسية وتعده بالقول والشريعة الجديدة
 باعتبار ذلك ممتة للشريعة العتيقة لانها تبرر بقوة تالم المسيح وهذا ما اراده
 الرسول بقوله في رو ٨ : ٣ - ٤ « ما لم يستطع الناموس انجزه الله اذ ارسل
 ابنه في شبه جسد خطيئة وقضى على الخطيئة في الجسد لينم بر الناموس فينا »
 وهي ايضاً باعتباره منجزة لما وعدت به الشريعة العتيقة كقوله في ٢ كور ١ : ٢٠ « ان
 مواعد الله كلها انما هي فيه » اي في المسيح . وهي ايضاً باعتبار ذلك تفعل
 حقيقة ما كانت الشريعة العتيقة ترمز اليه رمزاً وعليه قوله في كولوسي ٢ : ١٧
 عن الاحكام الطقسية انها كانت « ظل المستقبلات اما الجسم فهو المسيح » ومن
 ثم يقال للشريعة الجديدة شريعة الحقيقة وللشريعة العتيقة شريعة الظل او

الرمز — وأما احكام الشريعة العتيقة فقد اتهم المسيح بممله وتعليمه اما بعمله
فالانه اراد ان يثبت ويحفظ سائر الرسوم الشرعية التي كانت مربية لهذه كقول
في غلا ٤: ٤ «مولوداً تحت الناموس» واما بتعليمه فعلى ثلاثة انحاء اولاً
بايضاحه مفهوم الشريعة الحقيقي كما يظهر في القتل والزنى الذين كان الكعبة
والفريسيون يحملون النهي عنهما على الذي عن افعالهما الخارجة فقط فاتم
المسيح الشريعة بايضاحه ان ذلك النهي يتناول افعالها الباطنة ايضاً . وثانياً
برسمه كيف 'يرعى' من آمن الطرق ما كان مسنوناً في الشريعة العتيقة فان
هذه الشريعة كانت تفرض مثلاً ان لا يحنث الانسان ولكن هذه الفريضة
ترعى على وجه آمن اذا كان الانسان لا يحلف رأساً الا حين الضرورة . وثالثاً
بزيادته عايناً مشورات كمالية كما يظهر من متي ١٩ حيث قال الرب لذلك الذي
قال انه قد حفظ وصايا الشريعة العتيقة : واحدة تعوزك ان تشاء ان تكون
كاملاً فاذهب وبع كل شيء لك الآية

اذا اجيب على الاول بان الشريعة الجديدة لا تلغ الشريعة العتيقة الا
في رسومها الطقسية كما مر في مب ١٠٣ ف ٣ و ٤ وهذه الرسوم كانت
رمزاً الى شيء مستقبل فتمامها بوقوع ما كانت ترمز اليه يقضي بعدم وجوب
رعايتها بعد ذلك للزوم ان هذه الرعاية لا تزال تدل على شيء مستقبل وغير
واقع وذلك كما ان اواعد بنعمة مستقبلية يزول بانجازه بايلاء النعمة الموعودة
وعلى هذا النحو تزول طقوس الشريعة عند تمامها

وعلى الثاني بان تلك الاحكام التي فرضها الرب ليست مضادة لاحكام
الشريعة العتيقة كما قال اوغسطينوس فقد قال في رده على فوسطوس ك ١٩
ف ٢٦ « ما رسمه الرب من عدم وجوب تطليق المرأة ليس مضاداً لما رسمته
الشريعة فهي لم تقل من شاء فليطلق امرأته مما يضاده عدم التطليق بل انها لم

تكن تريد ان يُطْلَق الرجل امرأته ولذلك جعلت له مهلة في اعداد كتاب الطلاق لعل نفسه التي تعجّلت في المخاصمة تخمد سورة غضبها في اثناء ذلك فيعدل عن عزمه ولهذا فالرب تقريراً لعدم وجوب تطليق المرأة بسهولة لم يستثن الاكلة الزنى ومثل ذلك ايضاً يقال في النهي عن القسم على ما تقدم وهو ظاهر ايضاً في النهي عن عقاب القود فان الشريعة عينت وجه الانتقام لئلا يُجاوَز فيه حد الاعتدال والرب اراد ان يحتاط لذلك على وجه اكمل خفضاً على عدم الانتقام رأساً . واما بغض الاعداء فقد كشف عن خطأ الفريسيين في فهمه بحسب ايانا على ان لا بغض الشخص بل الاثم . واما التمييز بين الاطعمة الذي هو من الاحكام الطقسية فلم يأمر الرب ان لا يُرعى في ذلك الحين بل اعلان ان ليس شيء من الاطعمة نجساً في طبعه بل باعتبار ما يرمز اليه فقط كما مرّ في مب ١٠٢ ف ٦

وعلى الثالث بان لس الارض كان محظوراً في الشريعة لان الانسان كان يُنجس به نجاسة تحرمه الدنو من الاقداس كما مرّ في مب ١٠٢ ف ٥ . والرب الذي كان يطهر الارض كان معصوماً عن هذه النجاسة . واما ما فعله يوم السبت فلم يحلّ به السبت حقيقة كما صرح بذلك في الانجيل اولاً لانه كان يفعل المعجزات بالقدره الالهية التي تفعل في كل وقت وثانياً لانه كان يفعل ما به نجاة الانسان مع ان الفريسيين كانوا يُعَنّون يوم السبت بنجاة البهائم ايضاً وثالثاً لانه عذر تلاميذه في جمعهم السبل يوم السبت لاجل الضرورة . لكنه كان يظاهر في اعتقاد الفريسيين الباطل انه يحله فانهم كانوا يعتقدون وجوب الامساك يوم السبت حتى عن الاعمال المفيدة للصحة وهذا كان خلاف المقصود من الشريعة

وعلى الرابع بان احكام الناموس الطقسية انما لم يرد ذكرها في متى ٥ لان

رعايتها تبطل رأساً بتمامها كما تقدم قريباً . اما الاحكام القضائية فقد ذكر
منها حكم عقاب القود حتى يقاس عليه ما سواه وقد افاد بذلك انه لم يكن
غرض الشريعة من هذا الحكم ان عقاب القود ناشئ عن شهوة الانتقام
التي نهى عنها بحثه الانسان على ان يكون مستعداً لاحتمال اعظم الاهانات
بل عن حب العدالة وهذا لا يزال قائماً في الشريعة الجديدة

الفصل الثالث

في ان الشريعة الجديدة هل هي مندرجة في الشريعة العتيقة
يُخطئ الى الثالث بان يقال . يظهر ان الشريعة الجديدة ليست مندرجة
في الشريعة العتيقة لانها قائمة على وجه الخصوص بالايمان ولذا يقال لها
شريعة الايمان كما في رو ٣ : ٢٧ . والشريعة الجديدة تشمل على عقائد
ايمانية كثيرة ليست في الشريعة العتيقة . فهي اذن ليست مندرجة في
الشريعة العتيقة

٢ وايضاً قال بعض الشراح في تفسير قول متى ٧ : ١٩ « من يحمل واحدة
من هذه الوصايا الصغار » ان وصايا الشريعة العتيقة اصغراما وصايا الانجيل
فاكبر . والاكبر يمتنع اندراجه في الاصغر . فليست الشريعة الجديدة اذن
مندرجة في العتيقة

٣ وايضاً ما يندرج في آخر يحصل بمصولة فلو كانت الشريعة الجديدة
مندرجة في العتيقة لوجدت بوجودها فلم يكن في وضع الشريعة الجديدة بعد
وجود العتيقة فائدة . فليست الشريعة الجديدة اذن مندرجة في الشريعة العتيقة
لكن يعارض ذلك قوله في حز ١ : ١٦ « كان الدولا ب في الدولا ب »
اي كان العهد الجديد في العهد العتيق كما فسر غريغوريوس في خط ٦ على
حزقيال

والجواب ان يقال ان شيئاً يندرج في آخر على نحوين بالفعل كاندراج التخييز في الحيز وبالقوة كاندراج المعلول في العلة او التام في الناقص كما يندرج بالقوة النوع في الجنس والشجرة كلها في البذر . والشرعية الجديدة مندرجة بهذا النحو في الشرعية العتيقة فقد مر في الف ١ ان نسبة الشرعية الجديدة الى العتيقة نسبة الكامل الى الناقص . ومن ثم قال في الذهب في تفسيره قول مر ٤ : ٢٨ الارض من نفسها تُخرجُ أولاً العشب ثم السنبُل ثم الحنطة بمثلثة في السنبُل ما نصه « تُخرجُ أولاً العشب في شرعية الطبيعة ثم السنبُل في شرعية موسى ثم الحنطة المثلثة في الانجيل » فالشرعية الجديدة اذن موجودة في الشرعية العتيقة وجود الثمرة في السنبُل

اذن اجيب على الاول بان جميع العقائد الایمانية الواردة صراحة في العهد الجديد واردة في العهد العتيق ضمناً وتحت صور رمزية وعلى هذا فالشرعية الجديدة مندرجة في العتيقة حتى باعتبار العقائد الایمانية ايضاً

وعلى الثاني بانه انما يقال ان احكام الشرعية الجديدة اعظم من احكام الشرعية العتيقة باعتبار التصريح بها واما باعتبار جوهرها فجميعها مندرجة في العهد العتيق ومن ثم قال اوغسطينوس في رده على فوسطوس ك ١٩ ف ٢٣ و ٢٨ « ان ما حض عليه الرب او رسمه حيث يقول : اما انا فاقول لكم : يكاد يوجد كله في كتب العهد العتيق ايضاً الا انه لما كان اليهود لا يفهمون بالقتل الا اماتة الجسد الانساني صرح الرب بان كل حركة فاسدة في الانسان يقصد بها مضرة اخيه تدخل تحت جنس القتل » وباعتبار مثل هذه التصريحات تجعل احكام الشرعية الجديدة اعظم من احكام الشرعية العتيقة . على انه ليس يمتنع اندراج الاكبر في الاصغر بالقوة كاندراج الشجرة في البذر وعلى الثالث بان ما وضع ضمناً يجب ايضاحه والتصريح به وهذا ما اوجب

وضع الشريعة الجديدة بعد العتيقة

الفصل الرابع

في ان الشريعة الجديدة هل هي اثقل من الشريعة العتيقة

يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الشريعة الجديدة اثقل من الشريعة العتيقة فقد قال في الذهب في تفسيره آية متى ١٩: ٥ : من يحل واحدة من هذه الوصايا الصغار : ما نصه « ان وصايا موسى وهي لا تقتل لا تزن يسهل حفظها فعلاً اما وصايا المسيح وهي لا تغضب لا تشته فيصعب حفظها فعلاً » فالشريعة الجديدة اذن اثقل من العتيقة

٢ وايضاً ان الاستمتاع بسعادة الدنيا لاسهل من احتمال مكارها . وحفظ الشريعة كان يترتب عليه في العهد العتيق السعادة الزمنية كما يظهر في تث ٢٨ واما حفظ الشريعة الجديدة فيترتب عليه مكاره كثيرة كقوله في ٢ كور ٦ : ٤ - ٥ لنظهر انفسنا نكدام الله في الصبر الكثير والشدائد والضرورات والمشقات الآية . فالشريعة الجديدة اذن اثقل من الشريعة العتيقة

٣ وايضاً ما يحصل عن زيادة على آخر يظهر انه اصعب منه . والشريعة الجديدة تحصل عن زيادة على العتيقة فان الشريعة العتيقة نهت عن الخث والشريعة الجديدة نهت عن القسم ايضاً والشريعة العتيقة نهت عن تطليق الزوجة بغير كتاب طلاق والشريعة الجديدة نهت عن تطليقها رأساً كما في متى ٥ على ما فسرهُ اوغسطينوس . فالشريعة الجديدة اذن اثقل من الشريعة العتيقة

لكن يعارض ذلك قوله في متى ٢٨: ١١ « تعالوا اليّ يا جميع المتعبين والمتثقلين » وقد قال ايلاريوس في تفسير هذه الآية « يدعو اليه المتعبين بمشقات الشريعة والمتثقلين بخطايا العالم » ثم قوله بعد ذلك عن نير الانجيل

ع ٣٠ « لان نيري لين^١ وحلي خفيف » فالشريعة الجديدة اذن اخف من العتيقة

والجواب ان يقال ان المشقة في افعال الفضائل التي عليها مدار احكام الشريعة يمكن اعتبارها على نحوين احدهما من جهة الافعال الخارجة التي هي في نفسها شاقة وثقيلة، والشريعة العتيقة بهذا الاعتبار اثقل جداً من الشريعة الجديدة لانها كانت توجب في طقوسها الكثيرة من الافعال الخارجة ما لا توجبها الشريعة الجديدة فان هذه ما عدا احكام الشريعة الطبيعية لم تفرض في تعاليم المسيح والرسل الا اموراً قليلة جداً على انه قد زيد عليها بعد ذلك امور^٢ اخرى وضعها الآباء القديسون الا ان اوغسطينوس قال انه لا بد في هذه ايضاً من رعاية جانب الاعتدال لئلا تغدو بها عيشة المؤمنين شاقة فهو قد قال في جوابه على مباحث كاتون الثاني عن بعض^٣ « ان ديننا الذي جعلته رافة الله بقله اسرار شعائره وغاية وضوحها ذاسعة وسهولة يضيئونه بتكاليف شاقة تُستخَفُّ في جنبها حالة اليهود الذين يخضعون لتكاليف ناموسية لا رسوم بشرية محضة » - والثاني من جهة الافعال الداخلة كمرأولة فعل الفضيلة بنشاط وطيب نفس والفضيلة تدور على هذا النحو من المشقة فان ذلك يشق جداً على من ليس فاضلاً لكنه يصير بالفضيلة سهلاً واحكام الشريعة الجديدة بهذا الاعتبار اثقل من احكام الشريعة العتيقة فان الشريعة الجديدة تنهى عن حركات النفس الباطنة والشريعة العتيقة لم تكن تنهى عنها صريحاً في كل شيء وان كانت تنهى عنها في بعض الامور على انها لم تكن تنهى عنها تحت طائلة عقوبة. وهذا في غاية المشقة على من ليس فاضلاً فقد قال الفيلسوف ايضاً في كتاب الاخلاق ٥ ب ٩ ان فعل ما يفعله العادل سهل^٤ اما فعله بالطريقة التي يفعله بها العادل اي بنشاط وطيب نفس فهو مستصعب عند

من ليس عادلاً وقيل أيضاً في ايوه: ٣ «وصاياها ليست ثقيلة» وقد فسر ذلك
 اوغطينوس بقوله «ليست ثقيلة على الحب لكنها ثقيلة على غير الحب»
 اذا اجيب على الاول بان كلام فم الذهب هناك على مشقة الشريعة
 الجديدة من حيث قمعها الصريح للحركات الباطنة كما هو ظاهر
 وعلى الثاني بان ما يحتمله حَقَقَة الشريعة الجديدة من المكراه ليس
 مفروضاً من الشريعة لكن المحبة القائمة بها هذه الشريعة تسهل احتمالها فقد
 قال اوغطينوس في كتابه في خطبة الرب «ان المحبة تجعل جميع المعن الشديدة
 والمشاق العظيمة مستهلة وكلاشي»

وعلى الثالث بان ما زيد على احكام الشريعة العتيقة انما يُقَصِّد به انفاذ
 ما كانت تأمر به من اسهل وجه كما قال اوغطينوس في كلامه على خطبة
 الرب في الجبل كـ ١ فليس ذلك اذن دليلاً على ان الشريعة الجديدة اثقل
 بل بالحري على انها اسهل

المبحث الثامن بعد المئة

في مندرجات الشريعة الجديدة — وفيه اربعة فصول

ثم ينبني النظر في مندرجات الشريعة الجديدة ومدار البحث في ذلك على اربع
 مسائل — ١ في ان الشريعة الجديدة هل يجب ان تأمر بافعال ظاهرة او تنهى عنها — ٢
 هل هي وافية بما تأمر به او تنهى عنه من الافعال — الظاهرة — هل تهذب الناس في
 الافعال الباطنة على ما ينبني — ٤ هل تصيب بما تزيده على الاحكام من المشورات

الفصل الاول

في ان الشريعة الجديدة هل يجب ان تأمر بافعال ظاهرة او تنهى عنها
 يتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان الشريعة الجديدة لا يجب ان تأمر
 بافعال ظاهرة او تنهى عنها لانها هي انجيل الملكوت كقوله في متى ٢٤ : ١٤
 «سُيَادَى بِانْجِيلِ الْمَلَكُوتِ هَذَا فِي جَمِيعِ الْمَسْكُونَةِ» وملكوت الله ليس يقوم

بالافعال الظاهرة بل بالافعال الباطنة فقط كقوله في لو ١٢ : ٢١ « ان ملكوت الله في داخلكم » وفي رو ١٤ : ١٢ « ان ملكوت الله ليس اكلاً ولا شرباً بل هو بروح وسلام وفرح في الروح القدس » فالشريعة الجديدة اذن ليس يجب ان تأمر بافعال ظاهرة او تنهى عنها

٢ وايضاً ان الشريعة الجديدة هي شريعة الروح كما في رو ٨ : ٢ . وحيث يكون روح الرب فهناك الحرية كما في ٢ كور ٣ : ١٧ ولا حرية حيث يوجب على الانسان فعل شيء ظاهر او اجتنابه . فليس في الشريعة الجديدة اذن اوامر او نواهي تتعلق بالافعال الظاهرة

٣ وايضاً يراد بجميع الافعال الظاهرة ما يُفعل باليد كما ان الافعال الباطنة هي ما يُفعل بالقلب . والفرق بين الشريعة الجديدة والشريعة العتيقة ان هذه تقمع اليد والشريعة الجديدة تقمع القلب كما قال معلم الاحكام حكم ٣ . فليس ينبغي اذن ان يُمكّل في الشريعة الجديدة من الاوامر والنواهي ما يتعلق بالافعال الظاهرة بل ما يتعلق بالافعال الباطنة فقط

لكن يعارض ذلك ان الناس يصيرون بالشريعة الجديدة ابناء النور كقوله في يو ١٢ : ٣٦ « آمنوا بالنور لتكونوا ابناء النور » وابناء النور يحذر بهم ان يفعلوا افعال النور ويعرضوا عن افعال الظلمة كقوله في افس ٥ : ٨ « كنتم حيناً ظلمة اما الآن فاتم نور في الرب فاسلكوا كابناء النور » فقد وجب اذن ان تأمر الشريعة الجديدة ببعض الافعال الظاهرة وتنهى عن بعضها والجواب ان يقال قد مرّ في م ب ١٠٦ ف ١ و ٢ ان الشريعة الجديدة تقوم اصالةً بنعمة الروح القدس التي تظهر في الايمان الذي يعمل بالحبّة وهذه النعمة تحصل للناس باذن الله المتأنّس الذي ملأّت النعمة اولاً ناسوته ثم اتصلت منه الينا كقوله في يوا ١٤ : « الكلمة صار جسداً » ثم قوله هناك « مملوءاً نعمة »

و«حقاً» ثم قوله بعد ذلك ع ١٦ «ومن امتلائه نحن كلنا اخذنا نعمة بدل نعمة»
 ثم قوله بعده ع ١٧ «اما النعمة والحق فييسوع المسيح حصلاً» فكان اذن من
 الملائم ان النعمة المنبثقة عن الكلمة المتجسد تنضي الينا بظواهر محسوسة وان
 هذه النعمة الباطنة التي بها يخضع الجسد للروح يصدر عنها افعال ظاهرة
 محسوسة

اذا نقرر ذلك فعلاقة الافعال الظاهرة بالنعمة يمكن ان تكون من وجبهين
 اولاً من حيث تؤدي الى النعمة وهذه هي افعال الاسرار المرسومة في الشريعة
 الجديدة كالعمودية والاوخارستيا ونحوها وثانياً من حيث تحصل عن فعل
 النعمة وهذه على قسمين فمنها ما هو موافق او منافع بالضرورة للنعمة الباطنة
 القائمة بالايمان الذي يعمل بالحبة وهذا القسم من الافعال الظاهرة تأمر به
 الشريعة الجديدة او تنهى عنه كما تأمر بالاعتراف بالايمان وتنهى عن انكاره ففي
 متى ١٠ : ٣٢ - ٣٣ «من يعترف بي قدام الناس اعترف به انا قدام ابي .
 ومن ينكرني قدام الناس انكره انا قدام ابي» ومنها ما ليست موافقة او منافية
 بالضرورة للايمان الذي يعمل بالحبة وهذه لا تأمر بها او تنهى عنها الشريعة
 الجديدة في رسمها الاول بل تركها الشارع وهو المسيح لرأي كل واحد في
 الادارة الموكولة اليه فيكون اذن لكل انسان ان يحكم بما يراه موافقاً لنفسه من
 فعل هذه الافعال او اجتنابها ولكل رئيس ان يأمر مروضيه بما يجب فعله
 او اجتنابه منها . ومن ثمة فهذا الاعتبار ايضاً يقال لشريعة الانجيل شريعة
 الحرية لان الشريعة العتيقة كانت تجزم باكثر هذه الافعال وتترك قليلاً منها
 لحرية الناس ورأيهم

اذا اوجب على الاول بان ملكوت الله يقوم اصالة بالافعال الباطنة لكن
 يتعلق به تبعاً ايضاً كل ما يمتنع وجود الافعال الباطنة من دونه كما انه اذا كان

ملكوت الله برّاً باطناً وسلاماً وفرحاً روحياً وجب ان تكون جميع الافعال
الظاهرة المنافية للبر والسلم او الفرح الروحي منافيةً لملكوت الله فوجب ان
يُنهى عنها في انجيل الملكوت واما الافعال المباحة بالنسبة الى ذلك كتناول
هذا الطعام او ذاك فليس فيها ملكوت الله ولهذا قال الرسول اولاً «ان ملكوت
الله ليس أكلاً وشرباً»

وعلى الثاني بان الحر المختار هو من كان علةً لنفسه كما قال الفيلسوف
في الالهيات ك ١ ب ٢ فالذي يفعل اذن مختاراً هو الذي يفعل من تلقاء نفسه
وفعل الانسان بالملكة الملائمة لطباعه فعل من تلقاء نفسه لان الملكة تميل
بصاحبها كالطبيعة اما اذا كانت الملكة منافية للطبيعة فالانسان ليس يفعل
من حيث هو وبل باعتبار فساد طارئ عليه . ولما كانت نعمة الروح
القدس بمنزلة ملكة باطنة مفاضة علينا تميل بنا الى سداد الفعل كانت تبعثنا
على ان نفعل اختياراً ما يوافق النعمة ونجتنب ما ينافيها — وعلى هذا فالشريعة
المجديدة يقال لها شريعة الحرية لوجهين اولاً لانها لا توجب علينا ان نفعل او
نجتنب الا تلك الافعال التي هي في نفسها ضرورية او منافية للخلاص والتي
يتعلق بها امر الشريعة او نهيها وثانياً لانها تجعلنا ايضاً ان نمثل اختياراً هذه
الاوامر او النواهي من حيث تبعثنا النعمة الباطنة على امتثالها وباعتبار هذين
الوجهين يقال للشريعة المجديدة شريعة الحرية الكاملة كما في يع ١ : ٢٥

وعلى الثالث بان قمع الشريعة المجديدة للقلب عن الحركات الغير
المرتبة يستلزم قمعاً لليد ايضاً عن الافعال الغير المرتبة التي هي معلولات
للحركات الباطنة

الفصل الثاني

في ان الشريعة الجديدة هل هي وافية بترتيب الافعال الظاهرة

يصحط الى الثاني بان يقال : يظهر ان الشريعة الجديدة ليست وافية بترتيب الافعال الظاهرة اذ يظهر ان اخص متعلقاتها هو الايمان الذي يعمل بالحبّة كقوله في غلا ٥ : ٦ « في يسوع المسيح لا يقوى الختان ولا القلف على شيء بل الايمان الذي يعمل بالحبّة » والشريعة الجديدة صرحت ببعض العقائد الايمانية التي لم تكن صريحة في الشريعة العتيقة كعقيدة التثليث . فكان يجب اذن ان تزيد ايضاً افعالاً اديّة ظاهرة لم تكن مرسومة في الشريعة العتيقة ٢ وايضاً ان الشريعة العتيقة لم يرسم فيها الاسرار فقط بل بعض الاقداس ايضاً كما اسلفنا في مب ١٠١ ف ٤ ومب ١٠٢ ف ٤ . واما الشريعة الجديدة فقد رسم فيها الرب بعض الاسرار لكن يظهر انه لم يرسم فيها اقداساً اي اموراً خاصة بتقديس هيكل او آنية او باقامة عيد . فالشريعة الجديدة اذن لم ترتب الافعال الظاهرة ترتيباً كافياً

٣ وايضاً كما ان الشريعة العتيقة كانت تشمل على عبادات خاصة بخدام الله كانت تشمل ايضاً على عبادات خاصة بالشعب كما مرّ في مب ١٠١ ف ٤ ومب ١٠٢ ف ٦ عند الكلام على طقسيات الشريعة العتيقة . وقد فُرض في الشريعة الجديدة بعض العبادات على خدام الله كقول في متى ١٠ : ٩ « لا تقتنوا ذهباً ولا فضة ولا نحاساً في مناطقكم » وكالتي وردت بعد ذلك وفي لو ٩ و ١٠ فكان ينبغي اذن ان يُفرض فيها بعض العبادات على الشعب المؤمن ايضاً

٤ وايضاً ان الشريعة العتيقة ما عدا الاحكام الادبية والطقسية كانت تشمل ايضاً على احكام قضائية . والشريعة الجديدة ليس فيها احكام قضائية .

فهي اذن غير وافية بترتيب الافعال الظاهرة

لكن يعارض ذلك قول الرب في متى ٢٤: ٧ «كل من يسمع كلامي هذا ويعمل به يشبه رجلاً حكماً بنى بيته على الصخر» والبناء الحكيم لا يترك شيئاً مما هو ضروري للبناء . فكلام المسيح اذن يتضمن بالكفاية كل ما يرجع الى الخلاص البشري والجواب ان يقال ان الشريعة الجديدة لم يجب ان تتعلق امرها او نهيا من الافعال الظاهرة الا بما تأدى به الى النعمة او بما يعود ضرورة الى حسن استعمالها كما تقدم في الفصل الآنف . ولاننا لا نستطيع ان نحجز النعمة من تلقاء انفسنا بل بواسطة المسيح فقط رسم الرب بنفسه الاسرار التي بها نحجز النعمة وهي المعمودية والاخارستيا ودرجة خدام الشريعة الجديدة متخذاً لذلك الرسل والاثني والسبعين تلميذاً والتوبة والزواج الغير المتفك ثم وعد بسر التثيت بارسال الروح القدس . وقد ورد ايضاً انه بناء على رسمه شفى الرسل المرضى بمسحهم بالزيت كما في مر ٦ وهذه هي اسرار الشريعة الجديدة — واما حسن استعمال النعمة فالتما يكون بافعال المحبة وهذه الافعال من حيث هي ضرورية للفضيلة ترجع الى الاحكام الادبية التي كانت تشمل عليها الشريعة العتيقة ايضاً وبهذا الاعتبار لم يكن ينبغي ان تزيد الشريعة الجديدة على الشريعة العتيقة شيئاً من الافعال الظاهرة . واما تعيين هذه الافعال بالنسبة الى عبادة الله فيعود الى احكام الناموس الطقسية وبالنسبة الى القريب فيعود الى احكامه القضائية كما مر في مب ٩٩ ف ٤ ولما لم يكن تعيينها هذا ضرورياً في نفسه للثمة الباطنة القائمة بها الشريعة لم يدخل تحت امر الشريعة الجديدة بل ترك لراي الناس واختيارهم فنه ما ترك للرووسين وهو ما يرجع الى واحد واحد منهم ومنه ما ترك للروساء الزميين والروحيين وهو ما يرجع الى المنفعة العامة — اذا تقرر ذلك لم يكن واجباً ان تعين الشريعة الجديدة بأسرها او نهيا شيئاً

من الافعال الظاهرة سوى الاسرار والاحكام الادبية التي ترجع من نفسها الى حقيقة الفميلة كاللهي عن القتل والسرقة ونحو ذلك

اذا اجيب على الاول بان العقائد اليمانية هي فوق العقل البشري فلا نستطيع البلوغ اليها الا بالنعمة ولذلك لما ازداد فيض النعمة وجب التصريح بعقائد كثيرة واما افعال الفضائل فترشد اليها بالعقل الطبيعي الذي هو قانون للافعال البشرية كما مر في مب ١٩ ف ٣ ومب ٦٣ ف ٢ فلم يكن اذن حاجة الى وضع احكام لها عدا احكام الناموس الادبية التي يرشد اليها العقل وعلى الثاني بان اسرار الشريعة الجديدة تمنح فيها النعمة التي لا تصدر الا عن المسيح فوجب ان ترسم منه واما الاقداس كتكريس الهيكل او المذبح او نحوهما وكقامة الاعياء فلا تمنح فيها النعمة ولهذا ترك الرب رسمها لاختيار المؤمنين ورأيهم لانها ليست في نفسها ضرورية للنعمة الباطنة

وعلى الثالث بان الرب لم يرسم تلك الاحكام للرسول على انها عبادات طقسية بل على انها رسوم ادبية وهي تحمل وجهين احدهما وهو ما ذهب اليه اورغستينوس في كتاب اتفاق الانجيليين ف ٣٠ ان لا تكون من قبيل الامر بل من قبيل الاذن فان الرب اذن لهم ان يذهبوا للتبشير بلا مزود ولا عصا ولا شيء يشبه ذلك فكانه بذلك اولاهم الحق على ان يتناولوا ضروريات معاشهم ممن كانوا يبشرونهم ولهذا عقب ذلك بقوله « لان الفاعل مستحق طعامه » ومن اخذ معه ما يتقوت به اثناء التبشير دون ان ياخذ نفقته ممن يبشرونه بالانجيل فليس يخطأ بذلك بل يكون قد فعل اكثر مما يجب عليه كما فعل بولس على ما في ١ كور ٩ والثاني وهو ما ذهب اليه آخرون من الآباء القديسين ان تكون رسوماً وقتية وضعت للرسول في الوقت الذي كانوا يرسلون فيه للتبشير في اليهودية قبل تألم المسيح فان الرسل الذين كانوا حينئذ تحت تدبير

المسيح كالأحداث كان لا بد لهم ان يتلقوا منه قوانين مخصوصة بهم شأن سائر
 المرؤوسين مع رؤسائهم ولا سيما لأنه كان لا بد من تمرسهم شيئاً فشيئاً في
 التنزه عن الاهتمام بالزمنيات مما كان يجعلهم اهلاً لان ينادوا بالانجيل في
 المسكونة كلها فلا بدع اذا رسم لعيشهم طرائق معينة ما دام عهد الشريعة
 العتيقة قائماً وما داموا غير حاصلين على حرية الروح الكاملة . وحين دنا زمان
 تأليه ابطال ما رسمه لهم من ذلك لانهم كانوا تمرسوا فيه بالكفاية وعليه قوله في
 لو ٢٢ : ٣٥ - ٣٦ « لما ارسلتكم بلا كيس ولا مزود ولا حذاء هل اعوزكم
 شيء » . قالوا لا . فقال لهم اما الآن فن له كيس فليأخذه وكذلك من له
 مزود » وذلك لأنه كان قد دنا زمان الحرية الكاملة فيترك لاختيارهم
 ورأهم ما ليس في نفسه ضرورياً للفضيلة

وعلى الرابع بان الاحكام القضائية اذا اعتبرت في نفسها ليست ضرورية
 للفضيلة في خصوصياتها بل انما هي ضرورية لها في حقيقة العدل العامة ولهذا
 ترك الرب امر تعيينها للرأي اولئك الذين سيلون سياسة الغير الروحية او الزمنية
 لكنه اوضح شيئاً ما ورد منها في الشريعة العتيقة بسبب سوء فهم الفريسيين
 لها كما سيأتي قريباً

الفصل الثالث

في ان الشريعة الجديدة هل هي وافية بترتيب افعال الانسان الباطنة
 يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الشريعة الجديدة ليست وافية
 بترتيب افعال الانسان الباطنة فان الوصايا المقررة على الانسان بالنسبة الى
 الله والى القريب عشر . والرب لم يوضح منها الا ثلاثاً وهي النهي عن القتل
 والنهي عن الزنى والنهي عن الخبز . فيظهر اذن من عدم ايضاحه الوصايا
 الاخرى انه لم يجعل للانسان نظاماً كافياً

٢ وايضاً ان الرب لم يرسم في الانجيل شيئاً من الاحكام القضائية الا ما كان متعلقاً بطلاق الزوجة وبمقوبة القود وباضطهاد الاعداء . وفي الشريعة العتيقة احكام اخرى قضائية كثيرة كما مر في مب ١٠٦ ف ٤ ومب ١٠٥ . فهو اذن لم يجعل لعيشة الناس نظاماً كافياً من هذا القبيل

٣ وايضاً ان الشريعة العتيقة كانت تشتمل ما عدا الاحكام الادبية والقضائية على احكام ظقسية . وهذه لم يرسم الرب فيها شيئاً . فيظهر اذن ان رسمه لم يكن كافياً

٤ وايضاً ان حسن الاستعداد الباطن في ضمير الانسان يقتضي ان لا ياتي الانسان عملاً صالحاً لغاية زمنية . وهناك خيرات زمنية كثيرة غير الكرامة البشرية واعمالٌ صالحة كثيرة غير الصوم والصدقة والصلوة . فلم يكن ينبغي ان يعلم الرب الناس ان يمتنعوا في هذه الثلاثة فقط مجد الكرامة البشرية دون غيرها من الخيرات الدنيوية

٥ وايضاً ان الانسان مفعولٌ على ان يهتم بما هو ضروري لقوام حياته وهذا الاهتمام يشاركه فيه سائر الحيوانات ايضاً وعليه قوله في ام ٦: ٦ - ٨ « اذهب الى الغنمة ايها الكسلان وانظر طرقها . . . تُعدُّ في الصيف طعامها وتجمع في الحصاد اكلها » وكل ما يرسم ضد ميل الطبيعة فليس يعدل اضراره الشريعة الطبيعية . فيظهر اذن انه لم يكن ينبغي ان ينهى الرب عن الاهتمام بالاكل والملبس

٦ وايضاً ليس ينبغي ان ينهى عن شيء من افعال الفضيلة . والدينونة من افعال العدل كقوله في مز ٩٣ : ١٥ « الى متى يصير العدل الى الدينونة » فيظهر اذن انه لم يكن ينبغي ان ينهى الرب عن الدينونة وهكذا يظهر ان الشريعة الجديدة لم ترسم نظاماً كافياً لافعال الانسان الباطنة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في خطبة الرب في الجبل ك ا ف ا
 « ينبغي أن يعلم أن قوله من يسمع كلامي هذا يدل دلالة كافية على أن خطبة
 الرب هذه مستوفية جميع الاحكام التي تقوم بها العيشة المسيحية »

والجواب ان يقال ان الخطبة التي القاها الرب في الجبل كما في
 متى ٥ - ٧ تتضمن كل قوام العيشة المسيحية كما هو واضح من شهادة
 اوغسطينوس الموردة آنفاً وقد رتب فيها حركات الانسان الباطنة ترتيباً
 كاملاً فانه بعد أن صرح بغاية الطوبى واطراً مقام الرسل الذي كان ينبغي
 انتشار التعليم الانجيلي بواسطتهم جعل يرتب حركات الانسان الباطنة اولاً
 نحو نفسه وثانياً نحو قريبه - اما نحو نفسه فلي نحوين باعتبار ان في الانسان
 حركتين باطنيتين الى الافعال وهما ارادة الافعال وقصد الغاية منها فرتب
 اولاً ارادة الانسان على مقتضى احكام الناموس المختلفة اذ رسم ان يجتنب
 الانسان لا الافعال الظاهرة التي هي في نفسها قيحة فقط بل الافعال الباطنة
 واسباب الشرور ايضاً - ثم رتب بعد ذلك قصد الانسان فعلنا ان لا نلتبس في
 ما نفعله من الصلاح المجد البشري ولا غنى العالم الذي عبر عنه بكثرة الكوز
 في الارض - ثم رتب بعد ذلك حركة الانسان الباطنة نحو قريبة فرسم ان لا
 ندين القريب بنير عدل او عن سوء ظن او مجرد وهم وان لا نتسامع ايضاً معه
 فتأتمنه على الاقداس اذا لم يكن اهلاً لها - واخيراً علمنا كيفية السلوك على
 مقتضى التعليم الانجيلي وذلك بان نلتبس العون الالهي ونحاول الدخول من
 باب الفضيلة الكاملة الضيق ونجتنب من اغواء اهل الخداع وان حفظ وصاياه
 ضروري للفضيلة فلا يكفي لها مجرد الاقرار بالايمان او فعل المعجزات او مجرد
 السماع

اذ ااجيب على الاول بان الرب انما اوضح تلك الوصايا الناموسية التي

لم يكن الكتبة والفريسيون يحسنون فهمها وهذا كان يقع على الخصوص في ثلاث من الوصايا العشر فانهم كانوا يعتبرون ان النهي عن الزنى والقتل انما يتناول الفعل الظاهر فقط دون الاشتباه الباطن . وانما كانوا يمحسون اعتبارهم هذا بالقتل والزنى دون السرقة او شهادة الزور لان حركة الغضب الباعثة على القتل وحركة الشهوة الباعثة على الزنى يظهر انهما مركبتان في طباعنا على نحو ما بخلاف اشتباه الحلف او شهادة الزور . واما الحنث فانما لم يكونوا يحسنون فهمه لانهم مع اعتقادهم انه خطيئة كانوا يعتقدون ان اشتباه الحلف في نفسه والاكثر منه محمود لا اعتبارهم انه يعود الى اجلال الله ولهذا صرح الرب بان الحلف لا ينبغي اشتباهه على انه امر محمود بل الافضل ان يكون الكلام بدون حلف الا عند الضرورة

وعلى الثاني بان الكتبة والفريسيين كانوا يخطئون في فهم الرسوم القضائية على نحوين اما اولاً فلانهم كانوا يعتبرون من باب العدل في نفسه بعض ما ورد في شريعة موسى من باب الاذن وهو طلاق الزوجة واخذ الربى من الاجانب ولهذا نهى الرب في متى ٥ : ٣٢ عن طلاق الزوجة وفي لوقا ٣٥ : ٦ عن اخذ الربى بقوله « اقرضوا غير مؤملين شيئاً » — واما ثانياً فلان بعض ما كانت الشريعة العتيقة امرت بفعله من باب العدل كانوا يعتبرون وجوب فعله ناشئاً عن حب الانتقام او عن الطمع في الامور الزمنية او عن بغض الاعداء وذلك في ثلاثة رسوم فانهم كانوا يحسبون شهوة الانتقام جائزة لما رُسم من عقوبة القودمع انها رُسمت رعاية للعدالة لا تذرعا الى الانتقام فدفعاً لسوء فهمهم هذا علم الرب ان الانسان يجب ان يكون مستعداً لاحتمال اكثر من ذلك ايضاً عند اقتضاء الحال — واما حركة الطمع فكانوا يعتبرونها جائزة بسبب تلك الرسوم القضائية التي كانت توجب رد المسلوب مع زيادة عليه كما مر في مب ١٠٥

ف ٢ ج ٩ مع ان هذا انما رسمته الشريعة رعاية للمدالة لا نفسياً لجمال الطمع ولهذا علنا الرب ان لا نطالب بما لنا عن طمع بل ان نكون مستعدين لان نعطي اكثر منه ايضاً عند اقتضاء الحال - واما حركة البغض فكانوا يعتبرونها جائزة لما رُسِمَ في الشريعة من قتل الاعداء مع ان الشريعة انما رسمت ذلك انفاذاً للمدالة كما مرَّ في مب ١٠٥ ف ٣ ج ٤ لالتشفي ولهذا علم الرب ان نحب الاعداء وان نكون مستعدين للاحسان اليهم اذا اقتضت الحال ذلك فان هذه الرسوم ينبغي ان تُفهم على حسب استعداد الروح كما فسرهما اوغسطينوس في الموضع المتقدم ف ١٩

وعلى الثالث بان الرسوم الادية كان لابد من بقائها بكليتها في الشريعة الجديدة لانها ترجع في نفسها الى حقيقة الفضيلة واما الرسوم القضائية فلم يكن بقاؤها في الشريعة الجديدة ضرورياً بالوجه الذي رسمته الشريعة العتيقة بل فوّضت كيفية رسمها في الشريعة الجديدة الى رأي الناس ولهذا كان مارسمه لنا الرب في هذين الجنسيتين من الرسوم وافيّاً بالمراد . واما الرسوم الطقسية فان تمام الحقيقة المرموز بها اليها كان يوجب اتساخها رأساً . ولهذا لم يرسم لنا الرب شيئاً في شأنها في ذلك التعليم العمومي لكنه صرح في موضع آخر بان العبادة الجثمانية التي كانت مرسومة في التاموس يجب استبدالها كلها بالعبادة الروحية كما يظهر من قوله في يوحنا ٢١ : ٢٣ « تاتي ساعة تسجدون فيها للآب لا في هذا الجبل ولا في اورشليم » بل الساجدون الحقيقيون يسجدون للآب بالروح والحق »

وعلى الرابع بان جميع الامور العالوية ترجع الى ثلاثة وهي الجاه والغنى واللذة كقوله في ١ يوحنا ٢ : ١٦ « كل ما في العالم هو شهوة الجسد (وهذا الى لذة الجسد) وشهوة العين (وهذا الى الغنى) ونفّر الحياة » (وهذا الى طلب

وعلى السادس بان الرب لم يمه عن الدينونة العادلة والا لم يحزان بضن
بالاقداس على غير اهلها بل انما نهى عن الدينونة الغير العادلة كما تقدم

الفصل الرابع

في ان الشريعة الجديدة هل اصاب في ما اورده من المشورات المعينة
يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الشريعة الجديدة لم تصب في ما
اورده من المشورات المعينة اذ انما تبدل المشورات في ما يفيد للتوصل الى
الغاية كما اسلفنا في مب ١٤ ف ٢ عند الكلام على المشورة . وليس شيء
واحد بعينه مفيد للجميع . فاذا ليس ينبغي ان يشار على الجميع بمشورات
معينة

٢ وايضاً ان المشورات تتعلق بخير افضل . وليس للخير الافضل درجات
معينة . فليس ينبغي اذن ان يشار بمشورات معينة

٣ وايضاً ان المشورات ترجع الى كمال الحياة . والطاعة ترجع الى كمال
الحياة . فعدم الاشارة بها في الانجيل ليس صواباً

٤ وايضاً ان كثيراً مما يرجع الى كمال الحياة يجعل في جملة الرسوم
كقوله « احبوا اعداءكم » وكالرسوم التي رسمها الرب للرسل في متى ١٠ .
فالشريعة الجديدة اذن لم تصب في ايراد المشورات اولاً لانها لم توردها كلها
وثانياً لانها لم تميزها عن الرسوم

لكن يعارض ذلك ان لمشورات الصديق الحكيم فائدة جليلة كقوله في
ام ٢٧ : ٩ « بالدهن والروائح المختلفة يفرح القلب وبمشورات الصديق تلتذ
النفس » . والمسيح افضل حكيم واعظم صديق . فمشوراته اذن اعظم فائدة
وملائمة

والجواب ان يقال ان الفرق بين المشورة والرسم ان الرسم يفيد الوجوب

والمشورة تُترك لخير المِشار عليه . ولهذا كان من الصواب ان يرد في
 الشريعة الجديدة التي هي شريعة الحرية ما عدا الرسوم مشورات بخلاف
 الشريعة العتيقة التي كانت شريعة العبودية . اذا تقرر ذلك وجب ان تكون
 رسوم الشريعة الجديدة متعلقة بما هو ضروري لادراك غاية السعادة الابدية
 التي تؤدي اليها الشريعة الجديدة مباشرة . واما المشورات فيجب ان تكون
 متعلقة بما به يستطيع الانسان ان يدرك من وجه افضل وايسر الغاية
 المتقدمة . والانسان قائم بين الخيرات الدنيوية والخيرات الروحية بحيث انه
 كلما ازداد تشبهاً بجهةٍ منهما ازداد بعداً عن الاخرى وبالعكس فمن تشبث
 بكتبه بالخيرات الدنيوية بحيث يجعلها غايته ويعتبرها آلة وقانوناً لاعماله تجافى
 بكتبه عن الخيرات الروحية غير ان الاعراض بالكلية عن الخيرات الدنيوية
 ليس ضرورياً للوصول الى الغاية المتقدمة لان الانسان اذا استخدم الخيرات
 الدنيوية دون ان يجعلها غاية له يستطيع البلوغ الى السعادة الابدية الا ان
 بلوغه اليها يصير اسهل لديه اذا عرض كل الاعراض عن الخيرات الدنيوية ولهذا
 ورد في الانجيل بعض المشورات المتعلقة بذلك — على ان الخيرات الدنيوية
 التي يستخدمها الانسان لحياته تقوم بثلاثة امور اية بغنى الخيرات الخارجة
 المرادة بشهوة العين وبالملاذ البدنية المرادة بشهوة الجسد وبالجاه المراد بفخر
 الحياة كما في ١ يوحنا ٢: ١٦ . فالاعراض بالكلية بحسب الطاقة عن هذه
 الثلاثة يرجع الى المشورات الانجيلية . ثم ان هذه الثلاثة هي اساس كل
 طريقة رهبانية تتحل بها حالة الكمال فانه يعرض عن الغنى بالفقر وعن
 الملاذ البدنية بالعفة الدائمة وعن فخر الحياة برق الطاعة — وحفظها على وجه
 الاطلاق يرجع الى المشورات الموردة على وجه الاطلاق واما حفظ كل منها
 في موقع مخصوص فيرجع الى المشورة الموردة باعتبار اي في ذلك الموقع كما

انه لو تصدق الانسان على فقير دون ان يكون ذلك واجباً عليه كان منقاداً الى المشورة الانجيلية في هذا الفعل فقط وكذا لو اعرض عن الملاذ البدنية في وقت معين ليتفرغ الصلاة كان منقاداً الى المشورة في ذلك الوقت فقط وكذا ايضاً لو عصى انسان ارادته في فعل غير محظور عليه كان منقاداً الى المشورة في ذلك الامر فقط كما لو احسن الى اعدائه وهو لا يجب عليه ذلك او اغتفر اهانة كان يسوع له العدل التماس المعاقبة عليها وهكذا ايضاً جميع المشورات الخاصة ترجع الى تلك المشورات الثلاث العامة والكاملة

اذ اوجب على الاول بان المشورات المتقدمة هي في نفسها مفيدة للجميع لكنها قد لا تكون مفيدة لبعض الناس بسبب عدم استعدادهم لعدم ميلهم اليها ولهذا نجد الرب عندما يورد المشورات الانجيلية يذكر دائماً كفاءة الناس لحفظها فانه لما اشار بالفقر الدائم كما في متى ١٩ : ٢١ قال اولاً « ان شئت ان تكون كاملاً » ثم قال « فاذهب فبع كل ما لك » ولما اشار بالعفة الدائمة بقوله هناك « من الخصبان من خصوا انفسهم لاجل ملكوت السماوات » عقب ذلك بقوله « من استطاع ان يحتمل فليحتمل » وكذلك الرسول بعد ان اشار بالبتولية قال في ١ كور ٧ : ٣٥ « اقول ذلك لئلا تدركم لالاتي عليكم وهماً » وعلى الثاني بان الخيرات التي هي افضل بالنسبة الى بعض الافراد ليست معينة واما التي هي افضل مطلقاً بوجه الاجمال فهي معينة وترجع اليها ايضاً جميع تلك الخيرات الجزئية كما تقدم في الجواب

وعلى الثالث بان الرب اشار ايضاً بالطاعة في قوله في متى ١٦ : ٢٤ « وليتبعني » اذ لسا تبعه بالتشبه به في الاعمال فقط بل بالطاعة لوصاياه ايضاً كقوله في يو ١٠ : ٢٧ « ان خرفاني تسمع صوتي وتبعني » وعلى الرابع بان ما قاله الرب في متى ٥ ولو ٦ عن حبة الاعضاء الحقيقية

ونحوها إنما هو ضروري للتخلص إذا حل على الاستعداد الباطن أي على أن يكون الإنسان مستعداً للإحسان إلى الأعداء ونحوه من الأفعال إذا اقتضت الضرورة ذلك ولهذا يجعل في عداد الرسوم . وأما المبادرة إلى إخراج ذلك إلى حيز الفعل حيث لا تقتضيه ضرورة خاصة فهي إلى المشورات الخاصة كما تقدم في الجواب . وأما ما ورد في متى ١٠ ولو ٩ و ١٠ فهو رسوم تهذيبية وضعت لذلك العهد فقط أو هو من قبيل الأذن كما مر في ف ٢ ج ٣ ولهذا لم يعتبر من قبيل المشورات

البحث التاسع بعد المائة

في ضرورة النعمة - وفيه عشرة فصول

ثم ينبغي النظر في مبدأ الأفعال البشرية الخارج وهو الله من حيث يبيننا بنعمته على إحسان العمل . وأولاً ينبغي النظر في نعمة الله وثانياً في علتها وثالثاً في معلولاتها - والبحث الأول على ثلاثة أقسام فنبين أولاً في ضرورة النعمة وثانياً في النعمة باعتبار ما هيئها وثالثاً في قسمتها - أما الأول فالبحث فيه يدور على عشر مسائل - ١ هل يستطيع الإنسان بدون النعمة أن يدرك شيئاً من الحق - ٢ هل يستطيع بدون النعمة أن يفعل أو يريد شيئاً من الخير - ٣ هل يستطيع بدون النعمة أن يحب الله أكثر من جميع الأشياء - ٤ هل يستطيع بدون النعمة أن يحفظ رسوم الناموس - ٥ هل يستطيع بدون النعمة أن يستحق الحياة الأبدية - ٦ هل يستطيع أن يؤهب نفسه للنعمة بدون النعمة - ٧ هل يستطيع بدون النعمة أن يتنعم من عثرة الخطيئة - ٨ هل يستطيع بدون النعمة أن يجانب الخطيئة - ٩ في أن الإنسان المحرز النعمة هل يستطيع بدون عون الهي آخر أن يفعل الصلاح ويجانب الخطيئة - ١٠ هل يستطيع أن يشعر على الصلاح بنفسه

الفصل الأول

في أن الإنسان هل يستطيع بدون النعمة أن يدرك شيئاً من الحق
يُخطئ إلى الأول بأن يقال : يظهر أن الإنسان لا يستطيع بدون النعمة أن يدرك شيئاً من الحق فقد قال امبروسيوس في تفسير قول الرسول في ١

كور ١٢ : ٣ لا يستطيع احد ان يقول يسوع الرب الا بالروح القدس ما
نصه « كل حق اياً كان قائله فهو من الروح القدس » والروح القدس يحمل
فيما بالنعمة . فلا نستطيع اذن ان ندرك الحق بدون النعمة

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في مناجاة النفس ك ١ ف ٦ « ان شأن المبادئ
اليقينية في كل علم شأن ما ينبغي للأبصار بضوء الشمس . والله هو الذي
يضيء . » والتعلق في العقول بمنزلة البصر في الاعين واعين العقل هي الحس
النسائي « والحس الجسماني ولو كان في غاية النقاوة لا يستطيع ان يشاهد
مرئياً بدون ضوء الشمس . فالعقل الانساني اذن ولو كان في غاية الكمال لا
يستطيع بقياسه ان يدرك الحق بدون النور الالهي الذي يرجع الى معونة النعمة
٣ وايضاً ان العقل الانساني لا يستطيع ان يعقل الحق الا بالتفكير كما

قال اوغسطينوس في الثالث ك ١٤ ف ٧ . وقد قال الرسول ب ٢
كور ٣ : ٥ « لا أننا كفاءة لان نفتكر شيئاً بانفسنا كأنه من انفسنا »
فالانسان اذن لا يستطيع ان يدرك بنفسه الحق من دون معونة النعمة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الرجوع ١ ف ٤ « لا
أثبت قولي في الصلوة : اللهم الذي لم تشأ ان يعرف الحق الا الاطهار : اذ قد
يرد ذلك ان كثيرين من غير الاطهار يعرفون اموراً كثيرة حقة » وانما يصير
الانسان طاهراً بالنعمة كقوله في مز ٥٠ : ١٢ « قلباً طاهراً اخلق في يا الله
وروحاً مستقيماً جدد في احشائي » فالانسان اذن يستطيع بدون النعمة ان
يدرك الحق بنفسه

والجواب ان يقال ان ادراك الحق عملٌ او فعلٌ للنور العقلي لان « كل
ما يُعلن هو نور » كما قال الرسول في افسس ٥ : ١٣ وكل عملٍ فانه يدل على
حركة والمراد هنا الحركة بالفساحة باعتبار اطلاقها على التعقل والارادة كما

قال الفيلسوف في كتاب النفس ٣ ف ٤ و ٦ . ونحن نجد في الجسمانيات ان كل حركة لا بد لها من تحريك المحرك الاول فضلاً عن الصورة التي هي مبدأ الحركة او الفعل . والمحرك الاول في الجسمانيات هو الجرم السماوي ومن ثمة فالنار مهما كان لها من كمال الحرارة لا تحرق الا بتحريك الجرم السماوي . ومن الواضح انه كما ان جميع الحركات الجسمانية تُسند الى الجرم السماوي على انه المحرك الاول الجسماني كذلك جميع الحركات الجسمانية والروحانية تُسند الى المحرك الاول بالاطلاق الذي هو الله ولهذا مهما يكن لطبيعة جسمانية او روحانية من الكمال لا تستطيع ان تفعل فعلها ما لم تُحرك من الله . وهذا التحريك يحصل بحسب مقتضى عنايته تعالى لا بضرورة الطبيعة كتحريك الجرم السماوي . والله ليس مصدراً لكل تحريك فقط من حيث هو المحرك الاول بل هو ايضاً مصدر لكل كمال صوري من حيث هو الفعل الأول وعلى هذا ففعل العقل وكل موجود مخلوق يتوقف على الله من وجهين اولاً من حيث تحصل له منه الصورة التي بها يفعل وثانياً من حيث يتحرك منه الى الفعل

والله قد ركب الصور في المخلوقات بحيث جعل لكل صورة قوة على فعل معين تقدر عليه بخصائصها ولا تعداه الا بصورة اخرى مزيدة عليها كما ان الماء لا يستطيع ان يسخن الا اذا تسخن من النار : وصورة العقل الانساني هي النور العقلي الذي يقتدر من نفسه على ادراك بعض المعقولات وهي التي نستطيع ان نتأدى الى معرفتها بالمحسوسات واما ما فوق ذلك من المعقولات فالعقل الانساني لا يقتدر على ادراكه ما لم يستكمل بنور اقوى كنور الايمان او النبوة ويقال له نور النعمة من حيث يضاف الى الطبيعة - اذا نقرر ذلك وجب ان يقال ان الانسان يفتقر في ادراك كل حق الى معونة الله ليتحرك

العقل منه الى فعله ولكنه ليس يفتقر الى نور آخر غير النور الطبيعي لادراك الحق في كل شيء بل في ما يجاوز الادراك الطبيعي - على ان الله قد يولي بنعمته بعض الناس على سبيل المعجزة معرفة ما يمكن معرفته بالعقل الطبيعي كما انه قد يفعل أحياناً بطريقتي المعجزة ما تقدر الطبيعة على فعله

إذاً اجيب على الاول بان كل حق اياً كان قائمه يصدر عن الروح القدس من حيث هو المفيض للنور الطبيعي والحرك الى ادراك الحق وليس من حيث هو حاله بالنعمة المبررة او من حيث هو مانع لبعض المواهب الملكية (اي الحاصلة بالملكة) الزائدة على الطبيعة فان هذا انما يكون في ادراك بعض الحق وقوله وخصوصاً في ما يرجع منه الى الايمان مما كان عليه كلام الرسول

وعلى الثاني بان الشمس الجسمية تميز خارجاً واما الشمس العقلية التي هي الله فتتميز داخلياً فيكون النور الطبيعي المركب في النفس هو نور الله الذي به نستدرك ما يتناوله الادراك الطبيعي وهذا لا يحتاج الى نور آخر بل انما يحتاج الى ذلك ما جاوز الادراك الطبيعي

وعلى الثالث باننا نفتقر دائماً في افكارنا شيئاً الى المعونة الالهية من حيث ان الله هو الذي يحرك العقل الى الفعل فان الافتكار انما هو تعقل شيء بالفعل كما قال اوغسطينوس في الثالث ك ١٤ ف ٢

الفصل الثاني

في ان الانسان حل يستطيع ان يريد الخير ويفعله بدون النعمة يتخلى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الانسان يستطيع ان يريد الخير ويفعله بدون النعمة فان الانسان انما تتعلق قدرته بما هو ربه . وهو رب افعاله ولا سيما فعل الارادة كما مر في مب ١ ف ١ ومب ١٣ ف ٦ فهو اذن

يقدر ان يريد الخير ويفعله بنفسه بدون معونة النعمة

٢ وايضاً كل شيء فهو على ما كان ملائماً لطبعه اقدر منه على ما هو منافر لطبعه . والخطيئة منافية للطبع كما قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ ف ٤ و ٣٠ وفعل الفضيلة ملائم لطبع الانسان كما مر في م ب ٧١ ف ١ . والانسان يستطيع ان يخطئ بنفسه فلان يستطيع ان يريد الخير ويفعله بنفسه اول في ما يظهر

٣ وايضاً ان خير العقل هو الحق كما قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٦ ف ٢ . والعقل يستطيع ان يدرك نفسه الحق كما يستطيع كل ما سواه ان يفعل بنفسه فعله الطبيعي . فلان يستطيع الانسان ان يريد الخير ويفعله بنفسه اول

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ٩ : ١٦ « ليس الامر (يعني المشيئة والسعي) لمن يشاء ولا لمن يسعى بل لله الذي يرحم » وقال اوغسطينوس في كتاب التأديب والنعمة ف ٢ « لا يفعل الناس بدون النعمة شيئاً من الخير البتة لا بالتفكر ولا بالارادة ولا بالحجة ولا بالعمل »

والجواب ان يقال ان طبيعة الانسان يجوز اعتبارها على نحوين اولاً في طور سلامتها كما كانت في الآت الاول قبل الخطيئة وثانياً من حيث قد فسدت فينا بعد خطيئة الاب الاول وهي في كلتا الحالتين تفتقر في فعل الخير او ارادته الى معونة الله من حيث هو الحرك الاول كما تقدم في الفصل الآنف الا ان الانسان في طور الطبيعة السالمة كان يقدر من جهة كفاءة القوة الفاعلة ان يريد ويفعل بقوة طباعه الخير المعادل لطبيعته نكير الفضيلة المكسوبة لا الخير الجاوز لها نكير الفضيلة الموهوبة واما في طور الطبيعة الفاسدة فهو يعجز حتى عما يستطيعه بطباعه بمعنى انه ليس يقدر بقوته الطبيعية ان يفعل كل ما

تستطيع الطبيعة من الخير الا انه لما كانت الطبيعة البشرية لم تفسد بخلتها بالخطيئة بمعنى انها لم تحرّم كل خير طبيعي كان يستطيع حتى في طور الطبيعة الفاسدة ان يفعل بقوة طباعه بعض الخيرات الجزئية كبناء البيوت وغرس الكروم ونحو ذلك لا كل خير معادل لطبعه بحيث لا يكون عاجزاً عن شيء منه كما ان الانسان السقيم يستطيع ان يتحرك بنفسه بعض الحركة لكنه لا يستطيع ان يتحرك على وجه كامل كالانسان الصحيح ما لم يشف بمعونة الطب اذا تمهد ذلك فالانسان في طور الطبيعة السالمة يفتقر الى قوة النعمة المضافة الى قوة الطبيعة في امر واحد وهو فعل الخير الفائق الطبع وارايدته واما في طور الطبيعة الفاسدة فيفتقر الى ذلك في امرين اي في شفائه وفي فعل خير الفضيلة الفائقة الطبيعة الذي يثاب عليه . ثم ان الانسان في كلا الطورين يفتقر الى معونة الله حتى يتحرك منه الى حسن العمل

اذا اجيب على الاول بان الانسان انما هو رب افعاله اي له ان يريد وان لا يريد بسبب روية العقل الذي يستطيع ان يميل الى الجهتين واما ترويه او عدم ترويه اذا كان هذا ايضاً من متعلقات قدرة الانسان فلا بد ان يحصل بترويه سابق ولما كان التسلسل في ذلك ممتنعاً وجب الانتهاء الى كون اختيار الانسان متحرراً من مبدأ خارجي مجاوز للعقل البشري اي الله كما اثبت الفيلسوف ايضاً في باب حسن الطالع فالعقل البشري اذن حتى في الانسان الصحيح ليس رباً لفعله ربوية لا يفتقر معها الى ان يتحرك من الله فهو اذن بالأولى شأن اختيار الانسان السقيم بعد الخطيئة الذي يعوقه فساد الطبيعة عن الخير

وعلى الثامن بان فعل الخطيئة ليس شيئاً سوى فقدان الخير الذي يلائم الفاعل في طباعه . وكما ان الشيء المخلوق ليس يحصل له الوجود الا من آخر واذا اعتبر في نفسه فهو عدم كذلك يفتقر الى آخر لحفظه في الخير الملائم

لطباعه . وهو يقدر ان يفقد الخير بنفسه كما يقدر بنفسه ان يفقد الوجود ما لم يحفظ فيه من الله

وعلى الثالث بان الانسان لا يستطيع ان يدرك الحق ايضاً بدون معونة الله كما تقدم في الفصل الآنف الا ان فساد الطبيعة البشرية بالخطيئة بالنسبة الى انتهاء الخير اعظم منه بالنسبة الى ادراك الحق

الفصل الثالث

في ان الانسان هل يستطيع ان يحب الله فوق كل شيء بمجرد طبعه من دون النعمة يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الانسان لا يستطيع ان يحب الله فوق كل شيء بمجرد طبعه من دون النعمة فان حب الله هو اخص افعال المحبة واولها . والانسان لا يستطيع ان يحصل على المحبة بنفسه « لان محبة الله قد افيضت في قلوبنا بالروح القدس الذي أُعطيَ لنا » كما في رو ٥ : ٥ . فالانسان اذن لا يستطيع بمجرد طبعه ان يحب الله فوق كل شيء .
٢ وايضاً لا تقوى طبيعة على ما فوق نفسها . ومحبة الحب لشيء اكثر من نفسه تطاول الى ما فوق نفسه . فليس اذن في قدرة طبيعة مخلوقة ان تحب الله فوق نفسها بدون معونة النعمة

٣ وايضاً ان الله الذي هو الخير الاعظم ينبغي ان يُحِبَّ بالحب الاعظم الذي هو محبة فوق كل شيء . والحب الاعظم الذي يجب ان نبذله لله ليس الانسان كفوءاً له بدون النعمة والا لكان ابلاء النعمة عبثاً . فالانسان اذن لا يستطيع ان يحب الله فوق كل شيء بمجرد طبعه من دون النعمة

لكن يعارض ذلك ان الانسان الاول جُمِلَ على حال القوى الطبيعية فقط كما ذهب بعض . ومن الواضح انه في تلك الحال قد احب الله نوعاً من المحبة . وهو لم يحب الله اسوةً بنفسه او اقل من نفسه والا لخطئ في ذلك

فهو اذن قد احب الله فوق نفسه . فالانسان اذن يستطيع بمجرد طبعه ان يحب الله أكثر من نفسه وفوق كل شيء .

والجواب ان يقال انا قد اسلفنا في القسم الاول مب ٦٠ ف ٣ حيث اوردنا ايضاً المذاهب المختلفة في محبة الملائكة الطبيعية ان الانسان كان يستطيع في طور الطبيعة السالمة ان يفعل بقوة الطبيعة الخير الملائم لطبعه دون افتقار الى موهبة اخرى بجانبه وان كان يفتقر في ذلك الى معونة الله المحرك . ومحبة الله فوق كل شيء طبيعية للانسان ولكل مخلوق ناطق او غير ناطق بل غير متنفس ايضاً على حسب ما يلائم كل خليفة من طريقة المحبة . وتحقيق ذلك ان كل شيء يشتهي ويحب طبعاً ما هو مستعد له بفطرته فان كل شيء يفعل بحسب استعداده كافي الطبيعيات ك ٢ ف ٨ ومن الواضح ان خير الجزء هو لاجل خير الكل فكان كل موجود جزئي يشتهي او يحب طبعاً خيره الخاص لاجل خير جميع الاكوان العام الذي هو الله وعليه قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ف ٤ ان « الله يثني جميع الاشياء الى محبة نفسه » ولهذا كان الانسان في طور الطبيعة السالمة يجعل حب الله غاية لحيه لنفسه ولسائر الاشياء ايضاً فهو اذن كان يحب الله أكثر من نفسه وفوق كل شيء واما في طور الطبيعة الفاسدة فقد فقد ذلك من جهة ميل الارادة الناطقة فانها بسبب فساد الطبيعة تسعى وراء الخير الخاص ما لم تصلح بنعمة الله . اذا تمهد ذلك وجب ان يقال ان الانسان في طور الطبيعة السالمة لم يكن يفتقر في حبه الطبيعي لله فوق كل شيء الى نعمة غير المواهب الطبيعية وان كان يفتقر دائماً الى معونة الله الذي يحرك الى ذلك واما في طور الطبيعة الفاسدة فهو يفتقر ايضاً في ذلك الى معونة النعمة التي تصلح الطبيعة

اذا اجيب على الاول بان محبة الله فوق كل شيء بفضيلة المحبة

اسمى من محبته بقوة الطبيعة فانه بقوة الطبيعة يُحِبُّ فوق كل شيء من حيث هو مبدأً وغايةً للخير الطبيعي واما بفضيلة المحبة فانه يُحِبُّ فوق كل شيء من حيث هو موضوع السعادة ومن حيث ان للانسان شركة روحية معه . وايضاً ففضيلة المحبة تضيف الى محبة الله الطبيعية نشاطاً ولذة كما تضيف ذلك كل ملكة من ملكات الفضائل الى ما يُفَعَّل من الافعال الصالحة بمجرد الفطرة الطبيعية في الانسان العاري عن ملكة الفضيلة

وعلى الثاني بانه ليس المراد بقولنا لا تقوى طبيعة على ما فوق نفسها انها لا تبلغ بقوتها الى موضوع اعلى من نفسها فمن الواضح ان عقلنا يستطيع بقوته الطبيعية ان يدرك اموراً اعلى من نفسه كما يظهر في معرفة الله الطبيعية بل المراد به ان الطبيعة لا تقوى على فعلٍ مجاوزٍ لحد قدرتها ومحبة الله فوق كل شيء ليست فعلاً من هذا القبيل فهي طبيعية لكل طبيعة مخلوقة كما تقدم وعلى الثالث بان الحب يُوصَف بالأعظم لا باعتبار درجة المحبة فقط بل باعتبار الباعث عليها وباعتبار كيفية ايضاً وعلى هذا فاعظم درجات المحبة هي ما بها يُحِبُّ الله بفضيلة المحبة على انه موضوع السعادة كما تقدم

الفصل الرابع

في ان الانسان هل يستطيع ان يفي برسوم الناموس بقوة الطبيعة دون افتقار الى النعمة يُنَحْطَى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الانسان يستطيع ان يفي برسوم الناموس بقوة الطبيعة من غير افتقار الى النعمة فقد قال الرسول في رو ١٤: ٢ « الامم الذين ليس عندهم الناموس يعملون بالطبيعة بما هو في الناموس » وما يفعله الانسان بالطبيعة يستطيع ان يفعله بنفسه دون افتقار الى النعمة . فهو اذن يستطيع ان يفي برسوم الناموس دون افتقار الى النعمة

٢ وايضاً قال ابرو نيموس في تفسير قانون الايمان الكاثوليكي « ان

القائلين بان الله أمر الانسان بشيء مستحيل يستحقون اللعنة « والمستحيل على الانسان ما لا يستطيع اتمامه بنفسه . فهو اذن يستطيع ان يتم بنفسه جميع رسوم الناموس ٣ وايضاً ان اعظم رهنم في الناموس قوله « احب الرب الهك بكل قلبك » كما في متى ٢٢: ٣٧ . والانسان يستطيع بمجرد قوته الطبيعية ان يتم هذه الوصية بحبه الله فوق كل شيء كما تقدم في الفصل الآنف . فهو اذن يستطيع ان يتم جميع وصايا الناموس بدون النعمة

لكن يمرض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب البدع بد ٨٨ ان القول بان الانسان يستطيع بدون النعمة ان يني بجميع الوصايا الالهية بدعة لليلاجيين والجواب ان يقال ان الوفاء بوصايا الناموس يحدث على نحوين - اولاً باعتبار جوهر الافعال اي من حيث ان الانسان يفعل افعال العدالة والشجاعة وسائر الفضائل وبهذا النحو امكن للانسان في طور الطبيعة السالمة ان يتم جميع وصايا الناموس والا لما استطاع ان يخطأ في ذلك الطور اذ اما الخطيئة تعدي الوصايا الالهية . واما في طور الطبيعة الفاسدة فهو لا يستطيع ان يتم جميع الوصايا الالهية بدون النعمة الشافية - وثانياً لا باعتبار جوهر الفعل فقط بل باعتبار كيفية حدوثه اي من حيث يفعل بفضيلة المحبة وبهذا النحو لا يستطيع الانسان ان يتم وصايا الناموس بدون النعمة لا في طور الطبيعة السالمة ولا في طور الطبيعة الفاسدة ولذلك فبعد ان قال اوغسطينوس في كتاب التأديب والنعمة ف ٢ « لا يفعل الناس بدون النعمة خيراً البتة » قال « لا لترشدكم الى ما ينبغي فعله فقط بل لتعينهم على ان يفعلوا ذلك بالمحبة ايضاً » - على انهم في كلا الطورين يفتقرون فوق ذلك الى معونة الله من حيث هو المحرك الى اتمام الوصايا كما مر في الفصلين الآنفين

اذ اوجب على الاول بانه « لا عجب من قوله انهم يعملون بالطبيعة بما في

الناموس فان روح النعمة يجدد فينا صورة الله التي نحن مفطورون عليها» قاله
اوغسطينوس في كتاب الروح والحرف ف ٢٧

وعلى الثاني بان ما نستطيعه بمعونة الله ليس مستحيلاً علينا بالكلية
كقول الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٣ ب ٣ « ما نستطيعه باصدقائنا
نستطيعه بانفسنا على نحو ما » وعلى هذا فايرونيوس يعترف في الموضع المورّد
بان « اختيارنا انما هو مطلق بحيث نقول انا مفتقرون دائماً الى معونة الله »
وعلى الثالث بان الانسان لا يستطيع بمجرد قوته الطبيعية ان يتم وصية
محبة الله باعتبار اتمامها بفضيلة المحبة على ما مرّ في ف ٣

الفصل الخامس

في ان الانسان هل يستطيع ان يستحق الحياة الابدية بدون النعمة
يتخطى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الانسان يستطيع ان يستحق
الحياة الابدية بدون النعمة فقد قال الرب في متى ١٩ : ١٧ « ان تشاء ان
تدخل الحياة فاحفظ الوصايا » ومن ذلك يظهر ان دخول الحياة الابدية
معلق على ارادة الانسان . وما كان معلقاً على ارادتنا نستطيعه بانفسنا .
فيظهر اذن ان الانسان يستطيع بنفسه ان يستحق الحياة الابدية
٢ وايضاً ان الحياة الابدية ثواب او اجر يجزي به الله الناس كقوله في
متى ٥ : ١٢ « اجر كم عظيم في السماوات » والله يجزي الانسان او يثيبه على
حسب اعماله كقوله في مز ٦١ : ١٣ « انت تجزي الانسان بحسب اعماله »
فيظهر اذن ان في سلطان الانسان من حيث هو رب اعماله ان يدرك الحياة الابدية
٣ وايضاً ان الحياة الابدية هي الغاية القصوى للحياة الانسانية . وكل شيء
طبيعي يستطيع بقوته الطبيعية ان يدرك غايته . فاذا الانسان الذي هو ذو
طبيعة اعلى أولى بان يستطيع بقوته الطبيعية ان يدرك الحياة الابدية من غير

افتقار الى نعمة

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ٦ : ٢٣ « نعمة الله هي الحياة الابدية » وقيل في تفسيره « انما قيل ذلك لتعلم ان الله انما يبلغنا الحياة الابدية برحمته »

والجواب ان يقال ان الافعال المؤدية الى الغاية ينبغي ان تكون معادلة لها . وليس يجاوز فعل قياسي مبدئه الفاعل ولهذا نجد في الاشياء الطبيعية ان شيئاً لا يستطيع ان يحدث بفعله اثرًا مجاوزاً للقوة الفاعلة بل انما يستطيع ان يحدث بفعله اثرًا معادلاً لقوته . والحياة الابدية غاية مجاوزة قياسي الطبيعة البشرية كما يظهر مما اسلفناه في مب ه ف ه فلا يستطيع الانسان اذن بقوته الطبيعية ان يحدث افعالاً تستحق الثواب معادلة للحياة الابدية بل لا بد لذلك من قوة اعلى وهي قوة النعمة فهو اذن لا يستطيع بدون النعمة ان يستحق الحياة الابدية لكنه يستطيع ان يفعل افعالاً تؤدي الى خير ملائم لطبيعته كحرث الارض والشرب والاكل واتخاذ الاصدقاء ونحو ذلك كما قال اوغسطينوس في جوابه الثالث لليلاجيين

اذا اجيب على الاول بان الانسان يفعل بارادته افعالاً تستحق الحياة الابدية ولكن لا بد في ذلك ان تؤهب ارادته من الله بالنعمة كما قال اوغسطينوس في الكتاب المتقدم

وعلى الثاني بانه « لا مرء في ان الاعمال الصالحة تجزى بالحياة الابدية غير ان هذه الاعمال المستحقة الثواب تُسند الى نعمة الله » كما ورد في تفسير قول الرسول « ان نعمة الله هي الحياة الابدية » وقد مرّ ايضاً في الفصل الآنف انه لا بد من النعمة لاثمام وصايا التاموس على النحو الذي ينبغي والذي به يستحق اتمامها الثواب

وعلى الثالث بان ذلك الاعتراض انما يتجه على الغاية الملائمة لطبع الانسان .
والطبيعة الانسانية من حيث هي اشرف تستطيع ولو بمعونة النعمة ان تتأدى
الى غاية اعلى لا تستطيع الطبائع السافلة الوصول اليها بوجه من الوجوه .
كما ان الانسان الذي يستطيع ان يدرك الشفاء بواسطة الادوية افضل
استعداداً له من لا يستطيع ذلك بوجه من الوجوه على ما قال الفيلسوف في
كتاب السماء ٢ ف ١٢

الفصل السادس

في ان الانسان هل يستطيع ان يتأهب للنعمة بنفسه من دون معونة خارجية من جهة النعمة
يُخطئ الى السادس بان يقال . يظهر ان الانسان يستطيع ان يتأهب
للنعمة بنفسه من دون معونة خارجية من جهة النعمة اذ ليس يكلف ما هو
مستحيل عليه كما مر في ف ٤ وقد قيل في زكريا ١ : ٣ « توبوا الى فاتوب
اليكم » وتأهب النفس للنعمة انما هو التوبة الى الله . فيظهر اذن ان الانسان
يستطيع ان يتأهب للنعمة بنفسه من دون معونة النعمة

٢ وايضاً ان الانسان يؤهب نفسه للنعمة بفعله ما في يده لانه اذا فعل
الانسان ما في يده لا ينكر الله عليه النعمة ففي متى ١١ : ٧ ان الله « ينجح الروح
الصالح لمن يسأله » ومعنى كون شيء في يدنا انه في مقدورنا . فيظهر اذن ان
في مقدورنا ان نؤهب انفسنا للنعمة

٣ وايضاً لو كان الانسان يفتقر الى النعمة في تأهيبه نفسه للنعمة لافتقر
بجامع الحجة الى النعمة في تأهيبه نفسه لتلك النعمة المفتقر اليها فيلزم التسلسل
وهذا ممنوع . فينبغي اذن في ما يظهر ان يعتمد القول الاول اي ان الانسان
يستطيع بדרن النعمة ان يؤهب نفسه للنعمة

٤ وايضاً قيل في ام ١ : ١٦ « للانسان ان يؤهب قلبه » وانما يقال للانسان

ما يستطيعه الانسان بنفسه . فيظهر اذن ان الانسان يستطيع بنفسه ان
يؤهب نفسه للنعمة

لكن يعارض ذلك قوله في يو ٦ : ٤٤ « ما من احدٍ يقدر ان يقبل اليَّ
ما لم يجذبهُ الآب الذي ارسلني » ولو كان الانسان يقدر ان يؤهب نفسه لما
وجب ان يجذب من آخر . فالانسان اذن لا يستطيع ان يؤهب نفسه للنعمة
بدون معونة النعمة

والجواب ان يقال ان تأهب الارادة الانسانية للخير يكون على نحوين احدهما
ما به تأهب لحسن العمل وللإستمتاع بالله وهذا التحول لا يمكن حصوله بدون
موهبة النعمة الملكية التي يجب ان تكون مبدأ للفعل الإستحقاق كما مر في
الفصل الآنف والثاني ما به تأهب لاحراز هذه الموهبة اي موهبة النعمة الملكية
وهذا التحول لا يقتضي ان يكون مسبوقاً بموهبة اخرى ملكية في النفس والا
لتسلسل الى غير نهاية بل انما يقتضي ان يكون مسبوقاً بمعونة مجانة من الله من
حيث يحرك النفس في الباطن او يلهم الخير المقصود فانا في هذين نفتقر الى
المعونة الالهية كما مر في ف ٣٠٢

اما افتقارنا في ذلك الى معونة الله المحرك فظاهر لانه لما كان كل فاعل
انما يفعل لغاية كان لا بد لكل علة ان تسوق معلولاتها الى غايتها ولهذا لما
كان ترتيب الغايات تابعاً لترتيب الفواعل او الحركات كان لا بد ان يقصد
الانسان الى الغاية القصوى بتحريك المحرك الاول والى الغاية القريبة بتحريك
احد الحركات السافلة كما ان الجندي يوجه قصده الى التماس النصر بتحريك
قائد الجيش العام والى اتباع راية كتيبة بتحريك قائدها الخاص . ولما كان
الله هو المحرك الاول مطلقاً كان هو الذي يحرك جميع الاشياء لان توجهه اليه
بما تشترك فيه من قصد الخير الذي به يقصد كل منها ان يماثل الله على حسب

حاله وعليه قول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ « ان الله يسوق اليه كل شيء وهو يسوق اليه الناس الابرار على انه الغاية الخاصة التي يقصدون اليها ويشوقون الى ان يلزموها على انها خيرهم الخاص كقوله في مر ٢٢ : ٢٨ « حسن لي ان الزم الله » ولهذا ليس يمكن للانسان ان يتوجه الى الله ما لم يوجهه الله اليه . والتأهب للنعمة نوع من التوجه الى الله ومثله في ذلك مثل من اعرض بعينه عن نور الشمس فانه انما يتأهب لقبول نورها بتوجيه عينه نحوها . فقد وضع اذن ان الانسان لا يستطيع ان يوجه نفسه لقبول نور النعمة الا بفضل معونة الله الذي يحركه باطناً الى ذلك

اذا اجيب على الاول باننا نعلم ان توجه الانسان الى الله يحدث بالاختيار وبهذا الاعتبار يؤثر الانسان ان يوجه نفسه الى الله الا ان توجه الاختيار الى الله يمتنع من دون ان يوجهه الله اليه نفسه كقوله في ار ٣١ : ١٨ « حوّلني فأتحول فانك انت الرب الهى » وفي مراثي ٥ : ٢١ « اعدنا يا رب اليك فنعود »

وعلى الثاني بان الانسان لا يستطيع ان يفعل شيئاً ما لم يتحرك من الله كقوله في يو ١٥ : ٥ « بدوني لا تستطيعون ان تفعلوا شيئاً » وعليه فمعنى ان الانسان يفعل ما في يده انه يفعل ما في مقدوره من حيث هو متحرك من الله

وعلى الثالث بان ذلك الاعتراض يتجه على النعمة الملكية التي تقتضي تأهباً ما اذ لا بد لكل صورة من قابل متأهب لها واما تحرك الانسان من الله فلا يقتضي تقدم تحريك آخر لان الله هو المحرك الاول فلا يلزم التسلسل وعلى الرابع بان للانسان ان يوجه قلبه لانه يفعل ذلك باختياره لكنه ليس يفعله بدون معونة الله الذي يحركه ويجذبه الى نفسه كما تقدم

الفصل السابع

في ان الانسان هل يستطيع ان يتعش من عثرة الخطيئة بدون معونة النعمة
يُخطئ الى السابع بان يقال : يظهر ان الانسان يستطيع ان يتعش من
عثرة الخطيئة بدون معونة النعمة لان ما ينبغي سبقه على النعمة يحصل بدون
النعمة . والاتماش من عثرة الخطيئة ينبغي سبقه على اثار النعمة في
افس ٥ : ١٤ « قم من بين الاموات فيضيء لك المسيح » فالانسان اذن
يستطيع ان يتعش من عثرة الخطيئة بدون النعمة

٢ وايضاً ان الخطيئة تقابل الفضيلة مقابلة المرض للصحة كما مر في ب ٧١
ف ١ . والانسان يستطيع بقوة الطبيعة ان يتعش من المرض الى الصحة من
غير استعانة بدواء خارجي اذ لا يزال فيه مبدأ الحياة الذي يصدر عنه فعل
الطبيعة . فيظهر اذن ان الانسان على حد ذلك يستطيع ان يُشفي من نفسه
برجوعه عن حال الخطيئة الى حال البرارة بدون معونة نعمة خارجية
٣ وايضاً كل شيء طبيعي يستطيع ان يعود الى الفعل الملائم لطبيعته
كما ان الماء المسخن يعود بنفسه الى البرودة الطبيعية وكما ان الحجر المرمي به
صعداً يرجع بنفسه الى حركته الطبيعية . والخطيئة فعل على خلاف مقتضى
الطبيعة كما يتضح من قول الدمشقي في كتاب الدين المستقيم ب ٢ :
و ٣٠ . فيظهر اذن ان الانسان يستطيع بنفسه ان يرجع عن الخطيئة الى
حال البرارة

لكن يعارض ذلك قول الرسول في غلا ٢ : ٢١ « ان كان أعطي ناموس
يقدر ان يبرر فالمسيح اذن مات باطلاً » اي لغير داعٍ . ويجمع الحجة اذا كان
للانسان طبيعة يقدر بها ان يبرر فالمسيح قد مات باطلاً اي لغير داعٍ وهذا
خلف . فالانسان اذن لا يستطيع بنفسه ان يبرر اي ان يثوب عن حال

الاشم الى حال البرارة

والجواب ان يقال ان الانسان لا يستطيع البتة ان ينتعش من عثرة الخطيئة بنفسه من دون معونة النعمة لانه لما كان ذنب الخطيئة يبقى بعد زوال فعلها كما مر في مب ٨٧ ف ٦ لم يكن الانتعاش من عثرة الخطيئة نفس الكف عن فعلها . على ان الانتعاش من عثرة الخطيئة هو استعادة الانسان ما فقدته باقترافها واقتراف الانسان الخطيئة يُنزل به ثلاثة اضرار اي الوصمة وفساد الخير الطبيعي والذنب المستوجب العقاب اما الوصمة فمن حيث يرى بشين الخطيئة عن زين النعمة واما فساد خير الطبيعة فمن حيث يختل نظام طبيعته بتمرد ارادته على الله لان اختلال هذا النظام يستلزم اختلال طبيعة الانسان الخاطئ وبأسرها واما الذنب المستوجب العقاب فمن حيث انه باقترافه الخطيئة الممثلة يستوجب الهلاك الابدي . وظاهر ان هذه الثلاثة لا يمكن تلافيها الا بالله فان جمال النعمة لما كان يحصل باضاءة النور الالهي لم يكن تجديده في النفس ممكناً الا بتجدد انارة الله فكان لا بد له من الموهبة الملكية التي هي نور النعمة وكذلك لا يمكن تلافي نظام الطبيعة بخضوع ارادة الانسان لله ما لم يجذب الله اليه ارادة الانسان كما مر في الفصل الآنف ومثله الذنب المستوجب العقاب الابدي فانه لا يستطيع ان يصفح عنه الا الله الذي أهين بالخطيئة والذي هو ديان الناس ولهذا كان لا بد للانسان في انتعاشه من عثرة الخطيئة من معونة النعمة التي تحصل له بالموهبة الملكية وتغريك الله له باطناً اذا اجيب على الاول بان الانسان لا يكلف الا ما يتعلق به فعل الاختيار الذي لا يسد منه في انتعاش الانسان من عثرة الخطيئة فليس المراد اذن بقوله « قم فيضيء لك المسح » ان كل الانتعاش من عثرة الخطيئة يجب ان يتقدم انارة النعمة بل ان الانسان لمحاولته هذا الانتعاش بالاخبار المتحرك

من الله يقبل نور النعمة المبررة

وعلى الثاني بان العقل الطبيعي ليس مبدأً كافياً للصحة التي تحصل
للانسان بالنعمة المبررة بل انما مبدؤها النعمة التي تُقَدَّرُ بالخطيئة فالانسان
اذن لا يستطيع ان يُشْفَى من تلقاء نفسه بل لا بد ان يسمح عليه من جديد نور
النعمة كما تسبح النفس من جديد على البدن عند بشفه

وعلى الثالث بانه متى كانت الطبيعة سالمة امكن لها ان تتلافى بنفسها ما
كان ملائماً ومعادلاً لها اما ما كان مجاوزاً أحدها فلا تستطيع تلافيه بدون
معونة خارجية . وكذلك الطبيعة البشرية التي وهنت بفعل الخطيئة لانها لم
تبق على سلامتها بل فسدت كما تقدم فانها لا تستطيع ان تتلافى بنفسها الخير
الملائم لها فكيف بخير البرارة المجاوزة لقوتها

الفصل الثامن

في ان الانسان هل يستطيع بدون النعمة ان لا يخطأ

يتخفى الى الثامن بان يقال : يظهر ان الانسان يستطيع بدون النعمة ان
لا يخطأ اذ ليس يخطأ احد في ما يعذر عليه اجتنابه كما قال اوغستينوس في
كتاب النفسين ف ١٠ و ١١ وفي كتاب الاختيار ٣ ف ١٨ فلو كانت
الانسان الموجود في حال الخطيئة الميتة لا يستطيع ان يجنب الخطيئة لكن
في حين اقترافه الخطيئة لا يخطأ على ما يظهر . وهذا خلف

٢ وايضاً انما يقصد بتأديب الانسان تكبُّه عن الخطيئة فلو كان الانسان
الموجود في حال الخطيئة الميتة لا يستطيع اجتناب الخطيئة لم يكن في تأديبه
فائدة على ما يظهر . وهذا خلف

٣ وايضاً ورد في سي ١٥ : ١٨ « امام الانسان الحياة والموت الخير
والشر فما اعجبه يعطى له » والانسان متى خطىء لا يزال انساناً . فلا يزال اذن

في مقدوره اثار الخير او الشر فهو اذن يستطيع بدون النعمة ان يجتنب الخطيئة لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب كمال البرف ٢١ « من نفي وجوب صلاتنا لعدم دخولنا في التجربة (وهو من يزعم ان معونة نعمة الله ليست ضرورية لاجتناب الانسان الخطأ بل اذا تلقى الناموس فقط تكفي لذلك ارادة الانسان) فلا اثك في وجوب عدم اصفاء احدٍ اليه ووجوب حرم الجميع له »

والجواب ان يقال يجوز ان يكون كلا منا على الانسان باعتبارين باعتبار طور الطبيعة السالة وباعتبار طور الطبيعة الفاسدة فاذا اعتبرنا طور الطبيعة السالة فالانسان كان يستطيع فيه حتى بدون النعمة الملكية ان لا يقترف خطيئة مميتة ولا عرضية اذ ليس الخطأ سوى الخروج عما تقتضيه الطبيعة وهذا كان يستطيع الانسان اجتنابه في طور سلامة الطبيعة ولكنه لم يكن يستطيعه بدون معونة الله من حيث يحفظ تعالى كل شيء في حاله الحسنة فان الطبيعة اذا فقدت هذه المعونة هوت في لجة العدم — اما اذا اعتبرنا طور الطبيعة الفاسدة فالانسان ينتقر في اجتناب الخطيئة مطلقاً الى النعمة الملكية التي تبرىء الطبيعة وهذا البرء يحصل اولاً في العقل في الحياة الحاضرة حيث لا تزال الشهوة البدنية غير مُصلَّحة بالكنية وعليه قول الرسول بلسان الانسان المُصلَّح رو ٧ : ٢٥ « فانا باًروح عبدٌ لناموس الله وبالجسد عبدٌ لناموس الخطيئة » وفي هذا الطور يستطيع الانسان ان يجتنب الخطيئة المميتة التي محلها العقل كما مرّ في مب ٧٤ ف ٤ ولكنه لا يستطيع ان يجتنب كل خطيئة عرضية لفساد الشوق الحسي الادنى الذي يستطيع العقل ان يجمع حركاته منفردة وهذا هو الوجه في كونها خطيئة ارادية لا مجتمعة اذ ينما يحاول قمع احداها ربما ثارت اخرى ولان العقل لا يستطيع ان يكون

متنبها دائماً لاجتناب هذه الحركات كما مرَّ في مب ٧٤ ف ٣ ج ٢
وكذلك ايضاً شأن عقل الانسان الذي هو محل الخطيئة الميئة فانه قبل
ان يصلح بالنعمة المبررة يستطيع ان يجتنب الخطايا الميئة منفردة ومدة ما
من الزمان اذ ليس من الضرورة ان يخطأ بالفعل دائماً دون انقطاع ولكنه لا
يستطيع ان يبتقى بدون خطيئة ميئة زماناً طويلاً وعليه قول غريغوريوس
في كلامه على حرقيا «الخطيئة التي لا تُعنى عاجلاً بالتوبة تجرُّ بثقلها الى اخرى»
وتحقيق ذلك انه كما يجب ان يخضع الشوق الادنى للعقل كذلك يجب ان
يخضع العقل لله ويجعله غاية لارادته. والغاية يجب ان يترتب بها جميع الافعال
الانسانية كما يجب ان يترتب بحكم العقل حركات الشوق الادنى. فكما انه اذا
لم يكن الشوق الادنى خاضعاً للعقل كل الخضوع فلا بد ان ينشأ في الشوق
الحسي حركات غير مترتبة كذلك اذا لم يكن عقل الانسان خاضعاً لله فلا بد
من وقوع كثرة الخلل في افعاله لانه متى لم يكن قلب الانسان ثابتاً في الله
بحيث لا يؤثر فراقه على خير يحرزه او شر يجتنبه يتفق ان تعرض له امور
كثيرة يجعله احرازها او اجتنابها على ان يعتمد على الله مستهيناً بأوامره فيقع
في الخطيئة الميئة ولا سيما لان الانسان يفعل في ما يفجأه من الامور على
حسب ما سبق عنده من تصور غاية ونزوع ملكية كما قال الفيلسوف في
كتاب الاخلاق ٣ ب ٨ وان استطاع بروية العقل ان يفعل شيئاً على غير
مقتضى ما سبق عنده من تصور الغاية او نزوع الملكية. الا انه اعدم استطاعته
ان يكون دائماً على هذه الحال من الروية يتعذر بقاؤه طويلاً بدون ان يفعل
على وفق الارادة المتجافية عن مقتضى الترتيب الالهي ما لم تصلح عاجلاً بالنعمة
وتعود الى الترتيب المقتضى
اذ اوجب على الاول بان الانسان يستطيع ان يجتنب كلاً من افعال

الخطيئة على حياله ولكنه لا يستطيع ان يجتنبها كلها، الا بالنعمة كما تقدم
الا انه لما كان عدم استعداده لقبول النعمة يحدث بذنبه لم يكن تعذر اجتنابه
الخطيئة بدون النعمة عاذراً له في اقترافها

وعلى الثاني بآب التاديب مفيد « اذ ينشأ عما يصاحبه من الالم ارادة
الاستصلاح هذا اذا كان التاديب ابن الموعد فانه ينشأ من صوت تاديبه
ويشعر باله في الخارج بفعل الله في داخله بالالهام الالهي الارادة الصالحة »
كما قال اوغسطينوس في كتاب التاديب والنعمة ف ٦ فاللاديب اذن
ضروري لان الانسان لا يجانب الخطيئة بدون ارادته . لكن التاديب ليس
يكفي بدون معونة الله وعليه قوله في جا ١٤:٧ « انظر الى اعمال الله كيف لا
يقدر احد ان يتقف ما أودّه »

وعلى الثالث بان تلك الآية محمولة على الانسان في طور سلامة الطبيعة
قبل ان يصير عبداً للخطيئة فانه كان في مقدوره حينئذ ان يخطأ وان لا
يخطأ كما قال اوغسطينوس — على انه في الحال الحاضر يعطى ايضاً ما يريد
الا ان ارادة الخير انما تحصل له بمعونة النعمة

الفصل التاسع

في ان من كان محرزاً النعمة هل يستطيع بنفسه ان يفعل الخير ويجتنب
الخطيئة من دون عون آخر من جهة النعمة

ينفخى الى التاسع بان يقال: يظهر ان من كان محرزاً النعمة يستطيع بنفسه ان
يفعل الخير ويجتنب الخطيئة من دون عون آخر من جهة النعمة فان كل ما
لا يفي بما وُهبَ لاجله يكون اما بلا فائدة او ناقصاً . والنعمة انما وُهِبَتْ لنا
لنستطيع ان نفعل الخير ونجتنب الخطيئة فاذا كان الانسان لا يستطيع ذلك
بالنعمة يظهر انه اما لم يكن في هبتها فائدة او انها ناقصة

٢ وايضاً ان الروح القدس نفسه يستقر فينا بالنعمة كقوله في ا كور ٣ : ١٦ « اما تعلمون انكم هيكل الله وان روح الله مستقر فيكم » . واثروح القدس لشمول قدرته كاف لان يسوقنا الى صالح الاعمال ويحرسنا من الخطيئة . فالانسان المحرز النعمة اذن يستطيع كلا هذين الامرين من دون عون آخر من جهة النعمة ٣ وايضاً لو كان الانسان المحرز النعمة لا يزال مفتقراً في صلاح سيرته واجتنابه الخطيئة الى عون آخر من جهة النعمة لافتقر بجامع الحجة بعد احراز هذا العون الآخر الى عون آخر ايضاً فيلزم التسلسل وهذا باطل . فمن احرز اذن النعمة لا يفقر في صلاح العمل واجتناب الخطيئة الى عون آخر من قبل النعمة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الطبيعة والنعمة ف ٢٦ « كما ان العين الجسمية البالغة متهى السلامة لا تستطيع الابصار ما لم يعنها عليه تلالؤ النور كذلك الانسان البالغ كمال التبرير لا يقدر على صلاح السيرة ما لم يعنه الله بنور البرارة الازلي » والتبرير انما يحصل بالنعمة كقوله في رو ٣ : ٢٤ « تبررون مجاناً بنعمته » فكذلك الانسان المحرز النعمة يفقر في صلاح سيرته الى عون آخر من جهة النعمة

والجواب ان يقال ان الانسان يفقر في صلاح سيرته الى معونة الله لوجهين كما مر في ف ٢ و ٣ و ٦ اولا ليصيب منه تعالى نعمة ملكية بها تصالح الطبيعة البشرية الفاسدة وتترقى بعد اصلاحها الى فعل ما تستحق به الحياة السمودية من الافعال المجاوزة قدرها وثانياً ليحرك منه تعالى الى الفعل . فباعتبار الوجه الاول من معونة الله لا يفقر الانسان المحرز النعمة الى معونة اخرى من جهة النعمة اي لا يفقر الى قبض ملكة اخرى . لكنه يفقر الى معونة النعمة باعتبار الوجه الثاني اسبى ليحرك من الله الى حسن الفعل

وذلك لسببين احدهما عام وهو انه ليس يستطيع شئ من المخلوقات ان يفعل
 فعلاً الا بقوة اتحركك الالهي كما مر في ف ١ والثاني خاص وهو حال
 الطبيعة البشرية فانها وان برئت بالنعمة من جهة العقل لا يزال بها من جهة
 الجسد فساداً «تستعبده لنا موس الخطيئة» كما في رو ٢: ٢٥ بل لا يزال في
 العقل ايضاً نوع من ظلمة الجهل يجعلنا ان «لا نعلم ماذا نصلي كما ينبغي» كما
 في رو ٨: ٢٦ لانا بسبب اختلاف الحوادث وعدم معرفتنا الكاملة بانفسنا
 ايضاً لا نستطيع ان نعلم علماً تاماً ماذا يفيدنا كقوله في حك ٩: ١٤ «افكار
 البشر ذات احماس وبصائرنا غير راسخة» فكان لا بد لنا من هداية الله
 ووقايته لكونه عليماً بكل شئ وقديراً على كل شئ ولهذا ايضاً يجدر بالذين
 صاروا بالنعمة ابناء الله ان يقولوا «ولا تدخلنا في التجربة» و«لتكن مشيئتك
 كما في السماء كذلك على الارض» الى سائر ما في الصلوة الربية مما يرجع
 الى ذلك

اذا اجيب على الاول باننا لا نُعطى موهبة النعمة الملكية لنستغني بها عن
 كل عون الهى آخر فان كل خليفة تفتقر الى الله في بقاء الخير الذي اوتيته
 منه تعالى وعليه فافتقار الانسان بعد نيل النعمة الى معونة الهية لا يلزم عنه
 ان النعمة وهبت عبثاً او انها ناقصة فان افتقار الانسان الى المعونة الالهية
 يلزمه حتى في حال المجد التي تكون النعمة فيها على غاية الكمال اما هنا فالنعمة
 ناقصة نوعاً من النقصان من حيث انها لا تبرىئ الانسان من كل وجه
 كما تقدم

وعلى الثاني بان عمل الروح القدس الذي به يحركنا ويقينا لا يقتصر على
 ما يحدته فينا من الموهبة الملكية فهو ما عدا ذلك يحركنا ويقينا بالاشتراك مع
 الآب والابن

وعلى الثالث بآب قضية ذلك الاعتراض ان الانسان لا يفترق الى نعمة
اخرى ملكية

الفصل العاشر

في ان الانسان الموجود في حال النعمة هل يفترق في ثباته الى معونة النعمة
يتخطى الى العاشر بان يقال : يظهر ان الانسان الموجود في حال النعمة
ليس يفترق في ثباته الى معونة النعمة فان الثبات شيء لا اقل من الفضيلة كالنعمة
كما يظهر من قول الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٧ ب ٧ . ومتى تبرر
الانسان بالنعمة لم يبق مفتقراً في احراز الفضائل الى معونة النعمة . فلان لا
يُبقى مفتقراً في احراز الثبات الى معونة النعمة أولى
٢ وايضاً ان الفضائل تُولى جملة . وقد جعل الثبات في جملة الفضائل .
فيظهر اذن انه يُولى مع النعمة عند ايلاء الفضائل الأخر
٣ وايضاً ان الانسان قد رُدَّ اليه بموهبة المسيح أكثر مما فقد بمجريرة آدم
كما قال الرسول في رو ١٥ . وقد كان آدم حاصلاً على قوة الثبات . فلان
تُرَدَّ الينا بنعمة المسيح قوة الثبات أولى . فالانسان اذن ليس يفترق في الثبات
الى النعمة

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب الثبات ف ١١ « اذا
كان الثبات لا يُولى من الله فلم يلتصق منه ؟ افهل هذا الالتصاق من قبيل
الجزء اذ يلتصق منه ما يعلم انه ليس يوليه بل انما هو في قدرة الانسان ؟ »
والثبات يلتصق ايضاً من تقدس بالنعمة وهذا هو المراد بقولنا « ليقدس اسمك »
كما اثبتهُ اوغسطينوس في الموضع المتقدم مستشهداً بكلام قيريلانوس .
فالانسان اذن ولو كان في حال النعمة يفترق الى ان يُولى الثبات من الله .
والجواب ان يقال ان الثبات يقال على ثلاثة معانٍ — فقد يراد به ملكة

عقلية يستمر بها الانسان ثابتاً تلقاء الآلام المفاجئة فلا يتجافى بها عما تقتضيه
الفضيلة وبهذا المعنى تكون نسبة الثبات الى الآلام كنسبة العفة الى الشهوات
واللذات كما قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٧ ب ٧ - وقد يراد به
ملكته بها يقصد الانسان ان يستمر على الصلاح حتى النهاية وهو بهذين
العينين يؤلى مع النعمة كما يؤلى معها العفة وسائر الفضائل - وقد يراد به
الاستمرار على الصلاح حتى تنتهي الحياة والانسان الموجود في حال النعمة لا
يفتقر في الحصول على هذا النوع من الثبات الى نعمة اخرى ملكية بل الى
عون الهي يرشده ويقيه عند مجوم التجارب كما مر في الفصل الآنف . ولهذا
كان لا بد لمن نقدر بالنعمة ان يلتبس بعد ذلك من الله موهبة الثبات
لكي يؤق الشرائى منتهى الحياة فكثير من الناس يعطون النعمة ولا يعطون
الثبات عليها

اذ اوجب على الاول بان ذلك الاعتراض يرد على النوع الاول من
الثبات كما ان الاعتراض الثاني يرد على النوع الثاني منه . ومن هنا يظهر
الجواب على الثاني

وعلى الثالث بان الانسان في الطور الاول حصلت له موهبة القوة على
الثبات ولكنه لم تحصل له موهبة الثبات واما الآن فكثير يحصل لهم بنعمة
المسيح موهبة القوة على الثبات وموهبة الثبات ايضاً كما قال اوغسطينوس في
كتاب الطبيعة والنعمة ف ١٢ وبهذا الاعتبار تكون موهبة المسيح اعظم من
جريرة آدم . ومع ذلك فان الانسان كان في طور البرارة الذي لم يكن فيه
الجسد متمرداً بوجهه على الروح اقدر بموهبة النعمة على الثبات منا اليوم فان
الاصلاح الذي حصل بنعمة المسيح وان كان قد ابتدأ في العقل الا انه لم ينته
بعد في الجسد على ان هذا سيكون في الوطن حيث ليس يقدر الانسان على

التيات فقط بل يكون معصوماً من الخطأ ايضاً

المبحث العاشر بعد المائة

في نعمة الله من حيث ماهيتها — وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في نعمة الله من حيث ماهيتها وفي ذلك اربع مسائل — ١ في ان النعمة هل توجب شيئاً في النفس — ٢ هل هي كيفية — ٣ هل تفرق عن الفضيلة الموهوبة — ٤ في محل النعمة

الفصل الاول

في ان النعمة هل توجب شيئاً في النفس

يُختلّى الى الاول بان يقال : يظهر ان النعمة لا توجب شيئاً في النفس فكما يقال ان الانسان يحصل على نعمة الله يقال ايضاً انه يحصل على نعمة الانسان وعليه قوله في تك ٣٩ : ٢١ « رزق الرب يوسف نعمةً في عيني رئيس السجن » وقولنا ان الانسان حاصل على نعمة الانسان ليس يوجب شيئاً في المنعم عليه بل انما يوجب في المنعم نوعاً من الرضى . فقولنا اذن انه حاصل على نعمة الله ليس يوجب شيئاً في النفس بل انما يدل على الرضى الالهي فقط ٢ وايضاً كما ان النفس تحيي الجسد كذلك الله يحيي النفس وعليه قوله في تث ٣٠ : ٢٠ « هو حياتك » . والنفس تحيي الجسد مباشرة . فلا واسطة اذن بين الله والنفس . فالنعمة اذن لا توجب شيئاً مخلوقاً في النفس

٣ وايضاً قال الشارح في تفسير قول الرسول في رو ١ : ٧ النعمة لكم والسلام « المراد بالنعمة مغفرة الخطايا » ومغفرة الخطايا لا توجب شيئاً في النفس بل في الله فقط وهو عدم حساباته الخطيئة كقوله في مز ٣١ : ٢ « طوبى للرجل الذي لم يحسب عليه الرب خطيئة » فكذا النعمة ايضاً لا توجب شيئاً في النفس

لكن يعارض ذلك ان النور يوجب شيئاً في المستير . والنعمة نور
للافس وعليه قول اوغسطينوس في كتاب الطبيعة والنعمة ف ٢٢ « ان
متعدي التاموس يستوجب ان يفارقه نور الحق ومتى فارقه عميت بصيرته »
فالنعمة اذن توجب شيئاً في النفس

والجواب ان يقال ان النعمة تطلق في الاصطلاح^(١) على ثلاثة معانٍ
فقد يراد بها اولاً حب احد الناس كقولنا ان هذا الجندي فائز بنعمة الملك
اي ان له حظوة عند الملك وقد يراد بها ثانياً الموهبة المجانية كقولك انا اوليك
هذه النعمة . وقد يراد بها ثالثاً عرفان الجليل كقولنا انا تقابل الصنعة بالنعمة
(اي بالشكر) وثاني هذه الثلاثة يتوقف على الاول فان اسداء شيء مجانياً الى
بعض الناس انما ينشأ عن الحب ان الذي به يظفر المسدى اليه بحظوة عند
المسدي . والثالث يصدر عن الثاني فان الشكر يتبع الصنعة — وواضح ان
النعمة بالمعنيين الاخيرين توجب في قابلها شيئاً وهو في الاول الموهبة المجانية
وفي الثاني عرفان هذه الموهبة . واما النعمة بالمعنى الاول ففيها فرق بين نعمة
الله ونعمة الانسان فانه لما كانت الارادة الالهية هي مصدر الخير في المخلوقات
كانت محبة الله التي بها يريد خير المخلوقات هي مصدر ما في المخلوقات من
الخير . واما ارادة الانسان فهي تتحرك من خير خارج سابق فليست علة
للخيرية الخارجة كلها بل هذه الخيرية متقدمة عليها كلها او بعضها . ومن
ذلك يظهر ان محبة الله يصدر عنها دائماً في المخلوقات خير حادث في بعض
الازمنة لا قديم مقارن لها في الازلية . وباعتبار هذا الفرق في الخير تفرق
محبة الله للمخلوقات فبعضها عام وهي التي بها « يجب جميع الاكوان » كما في
حك ١١ : ٢٥ وبهذه المحبة يجل بالوجود الطبيعي على جميع المخلوقات وبعضها

(١) اي في اصطلاح اللغة اللاتينية (م)

خاص وهي التي بها يرفع الخليفة الناطقة الى ما فوق حال الطبيعة ويسمها في الخير الالهي وبهذه الحجة يقال انه يجب بعض الناس مطلقاً لان الله بهذه الحجة يريد مطلقاً للخليفة الخير السرمدي الذي هو ذاته - اذا نقرر ذلك ظهر ان قولنا ان الانسان فائز بنعمة الله يدل على شيء فائق الطبع في الانسان صادر عن الله . وربما اطلقت نعمة الله على محبة الله الازلية كقولنا نعمة الانتخاب من حيث ان الله قد انتخب بعضاً بمجرد لطفه دون استحقاق من قبلهم ففي افس ١ « انتخبنا للتبني له لحمد مجد نعمته »

اذا اجيب على الاول بان قولنا ان احد الناس ايضاً حاصل على نعمة الانسان يراد به ان فيه شيئاً يحظى به لدى الانسان على حد قولنا انه حاصل على نعمة الله لكن على فرق بينهما فان ما يحظى به احد الناس لدى الانسان متقدم على محبة الانسان وما به يحظى الانسان لدى الله صادر عن المحبة الالهية كما تقدم

وعلى الثاني بان الله هو حياة النفس بطريق العلة الفاعلة والنفس هي حياة الجسد بطريق العلة الصورية ولا واسطة بين الصورة والهيولى لان الصورة تصور الهيولى او المحل بنفسها واما الفاعل فليس بصور المحل بجوهره بل بالصورة التي يحدثها في الهيولى

وعلى الثالث بان اوغسطينوس قال في كتاب الرجوع « ليس المراد بقولي ان النعمة هي مغفرة الخطايا والسلام هو مصالحة الله ان السلام والمصالحة خارجان عن النعمة العامة بل انه اراد بالنعمة خصوصاً مغفرة الخطايا » فليست النعمة اذن مقصورة على مغفرة الخطايا بل تتناول مواهب اخرى كثيرة الهية . وايضاً فان مغفرة الخطايا لا تحصل بدون اثر يحدثه الله فينا كما سيأتي بيانه



الفصل الثاني

في ان النعمة هل هي كيفية للنفس

يُخْطَلَى الى الثاني بان يقال : يظهر ان النعمة ليست كيفية للنفس اذ
الكيفية لا تفعل في محلها لان فعلها لا يقع بدون فعل المحل فيلزم فعل المحل في
نفسه . والنعمة تفعل في النفس بتبريرها اياها . فليست اذن كيفية

٢ وايضاً ان الجوهر هو اشرف من الكيفية . والنعمة اشرف من طبيعة
النفس فانا بالنعمة نستطيع كثيراً مما لا تكفي له الطبيعة كما اسلفنا في البحث
الآنف . فليست النعمة اذن كيفية

٣ وايضاً ان الكيفية لا تبقى بعد زوالها عن المحل . والنعمة تبقى لعدم
فسادها والا لصارت الى العدم كما تخلق من العدم ولذلك عبر عنها في غلا
١٥ : ٦ بالخلقة الجديدة . فليست اذن كيفية

لكن يعارض ذلك ان الشارح قال في تفسير قوله في مز ١٠٣ : ١٥
تفرح الوجه بالدهن « النعمة بهاء للنفس يبعث الى حبها بحب مقدس »
وبهاء النفس كيفية كجمال الجسد فالنعمة اذن كيفية

والجواب ان يقال ان المراد بقولنا عن انسان انه فائز بنعمة الله أن فيه
اثراً لارادة الله المجانة كما تقدم في الفصل الآنف . وقد مر في البحث الآنف
ف ١ و ٢ و ٣ ان ارادة الله المجانة تعين الانسان على نحوين اولاً من حيث
يحرك الله نفس الانسان الى معرفة شيء او ارادته او فعله . والآخر المجان
الحاصل في النفس على هذا النحو ليس كيفية بل حركة للنفس لان فعل
المحرك في المتحرك هو الحركة كما في الطبيعيات ك ٣ ب ٣ وثانياً من حيث
يفيض الله على النفس موهبة ملكية اذ ليس يليق بالله ان يكون بمن يحبهم
ليدركوا الخير الفائق الطبع اقل عناية منه بالخلقوات التي يحبها لتدرك الخير

الطبيعي . وهو لا يقتصر في عنايته بالمخلوقات الطبيعية على تحريكها اياها الى الافعال الطبيعية بل يجود عليها ايضاً بصورة وقوي هي مبادئ الافعال فتعمل بها الى تلك الحركات وهكذا تصير لها هذه الحركات التي تحرك بها من الله طبيعة ومستسبة كقوله في حك ٨ : ١ « تدبر كل شيء بالرفق » فهو انذ بالاولى يفيض على من يحركهم الى ادراك الخير الفائق الطبع صوراً او كيفيات فائقة الطبع يسر لهم بها ادراك الخير الابدي وعلى هذا النحو تكون موهبة النعمة كيفية

اذ اوجب على الاول بان النعمة من حيث هي كيفية تفعل في النفس لا بطريق العلة الفاعلة بل بطريق العلة الصورية كما يفعل البياض الايض وكما تفعل البرارة البار

وعلى الثاني بان كل جوهر فهو اما نفس طبيعة ما هو جوهره او جزء منها على حد ما يقال للبول او للصورة جوهر . والنعمة لكونها فوق الطبيعة الانسانية لا يمكن ان تكون جوهرًا او صورة جوهرية للنفس بل انما هي صورة عرضية لها لان ما له في الله وجود جوهرى يكون له وجود عرضي في النفس المشتركة في الخيرية الالهية كما يظهر في العلم . وعلى هذا لما كانت النفس تشترك في الخيرية الالهية اشتراكاً غير كامل كان لهذا الاشتراك في الخيرية الالهية وهو النعمة وجود في النفس اقل كمالاً من وجود النفس في ذاتها ولكنه اشرف من طبيعة النفس من حيث هو تجل للخيرية الالهية او مشاركة فيها لا من حيث كيفية الوجود

وعلى الثالث بان وجود العرض هو وجوده في آخر كما قال بوشيموس فكل عرض لا يقال له موجود بمعنى ان له وجوداً مستقلاً بل لان شيئاً موجود به فلا يقال له خاص بالوجود اولى من ان يقال له موجود كما

في الالهيات كـ ٠٢ ولان الكون او الفساد انما هو من شأن ما له وجود في نفسه
فليس يوصف عرض حقيقة بالكون او بالفساد بل انما يوصف بذلك من حيث
ان محله يتبدى او يضحل وجوده بالفعل باعتباره وبهذا الاعتبار ايضاً يقال
ان النعمة تخلق من حيث ان الناس يخلقون باعتبارها اي يحصل لهم وجود
جديد من لا شيء اي من غير استحقاق كقوله في افس ٢ : ١٠ « مخلوقين في
المسيح يسوع في الاعمال الصالحة »

الفصل الثالث

في ان النعمة هل هي نفس الفضيلة

يُختل إلى الثالث بان يقال : يظهر ان النعمة هي نفس الفضيلة فقد قال
اوغسطينوس « ان النعمة الفاعلة هي الايمان الذي يفعل بالمحبة » كما في كتاب
الروح والحرف . والايمان الذي يفعل بالمحبة فضيلة . فالنعمة اذن فضيلة
٢ وايضاً ما يصدق عليه الحد يصدق عليه الحدود ايضاً . والحدود التي
حد بها القديسون والفلاسفة الفضيلة تصدق على النعمة فهي تجعل صاحبها
خيراً وفعله صالحاً وهي ايضاً كيفية محدودة للعقل تستقيم بها السيرة الخ .
فالنعمة اذن فضيلة

٣ وايضاً ان النعمة كيفية . ومن البين انما ليست من رابع انواع
الكيفية الذي هو الصورة او الشكل الراسخ في شيء اذ لا تختص بالجسد
وليست ايضاً من ثالثها اذ ليست انفعالاً او كيفية منفصلة فان عمل هذه الجزء
الحساس من النفس كما اثبت الفيلسوف في الطبيعيات كـ ٧ وعمل النعمة
الاول هو العقل وكذا ليست من ثانيها الذي هو القوة الطبيعية او المحيز
الطبيعي لان النعمة هي فوق الطبيعة وليس لها نسبة الى الخير والشر كالقوة
الطبيعية فبقي اذن ان تكون من قيل النوع الاول الذي هو الملكة والاستعداد .

وملكات العقل فضائل فان العلم ايضاً هو على نحو ما فضيلة كما مر في مب
 ٥٦ ف ٣ و مب ٥٧ ف ١ و ٢ . فالنعمه اذن هي نفس الفضيلة
 لكن يعارض ذلك انه لو كانت النعمه فضيلة لكانت بالاختصاص في ما
 يظهر احدى الفضائل الثلاث اللاهوتية ولكنها ليست الايمان او الرجاء لجواز
 انفراد هذين عن النعمه المبررة وليست ايضاً المحبة لان النعمه متقدمة على
 المحبة كما قال اوغسطينوس في كتاب انتخاب القديسين . فليست اذن فضيلة
 والجواب ان يقال ذهب بعض الى ان النعمه هي نفس الفضيلة ذاتاً
 ولكنها متغيرة لما اعتباراً فقط فيقال لها نعمة من حيث تجعل للانسان حظوة
 عند الله او من حيث تعطى مجاناً ويقال لها فضيلة من حيث يستكمل بها
 الانسان ليحسن العمل ويظهر ان هذا ما ذهب اليه المعلم في كتاب الاحكام
 ٢ . لكن اذا احسن اعتبار حقيقة الفضيلة ظهر بطلان ذلك فقد قال
 الفيلسوف في الطبيعيات ك ٧ « الفضيلة استعداد في الكامل وأريد بالكامل
 ما كان له استعداد ملائم لطبيعته » ومن ذلك يظهر ان فضيلة كل شيء تقال
 بالنسبة الى طبيعة سابقة اي متى كان لكل شيء استعداد او ملكة بحسب ما
 يلائم طبيعته . وانت خبير بان الفضائل المكسوبة بالافعال البشرية والتي مر
 عليها الكلام في مب ٥٥ هي ملكات يحصل بها للانسان استعداد ملائم
 بالنسبة الى الطبيعة التي هو بها انسان والفضائل الموهوبة يحصل بها للانسان
 استعداد على وجه اسمي والى غاية اعلى ولذلك يجب ان يكون بالنسبة الى
 طبيعة اعلى اي بالنسبة الى الطبيعة الالهية المشترك فيها كقولهم في ٢ بط ١ : ٤
 « وهب لنا المواعيد العظيمة الثمينة لكي نصير راجياً شركاء في الطبيعة الالهية »
 وباعتبار مشاركتنا في هذه الطبيعة يقال انا نولد ميلاداً جديداً ونصير ابناء
 الله . فاذاً كما ان نور العقل الطبيعي شيء مغاير للفضائل المكسوبة التي انما

نقال بالنسبة الى هذا النور الطبيعي كذلك نور النعمة الذي هو المشاركة في الطبيعة الالهية شيء مغاير للفضائل الموهوبة التي انما هو مصدرها واليه ما يهبها وعليه قول الرسول في افسس ٥ : ٨ « كنتم حيناً ظلمة اما الآن فانتم نور في الرب فاسلكوا كابناء النور » فكما يستكمل الانسان بالفضائل المكتسوبة ليسلك على مقتضى نور العقل الطبيعي كذلك يستكمل بالفضائل الموهوبة ليسلك على مقتضى نور النعمة

إذا اجيب على الاول بان اوغسطينوس انما يسي الايمان الذي يفعله بالحببة نعمة لان فعل الايمان الذي يفعله بالحببة هو الفعل الاول الذي به تتجلى النعمة المبررة

وعلى الثاني بان لفظ الخير او الصالح المأخوذ في حد الفضيلة انما يقال باعتبار الملازمة لطبيعة سابقة ذاتية او مشترك فيها وهو بهذا المعنى لا يسند الى النعمة بل الى شيء هو بمثابة اصل الخيرية في الانسان كما تقدم

وعلى الثالث بان النعمة ترجع الى النوع الاول من الكيفية وليست مع ذلك نفس الفضيلة بل هي ملكة سابقة للفضائل الموهوبة على انها مبدؤها واصولها

الفصل الرابع

في ان محل النعمة هل هو ماهية النفس او احدى قواها

يُختص إلى الرابع بان يقال : يظهر ان محل النعمة ليس ماهية النفس بل احدى قواها فقد قال اوغسطينوس في كتاب مذهب الاپونيوسيين ان نسبة النعمة الى الارادة او الاختيار كنسبة الفارس الى الفرس والارادة او الاختيار قوة كما اسلفنا في ق ١ م ٨٣ ف ٢ فحل النعمة اذن قوة نفسانية

٢ وايضاً ان استحقاقات الانسان بتتدي من النعمة كما قال اوغسطينوس في كتاب النعمة والاختيار ف ٦ « والاستحقاق يقوم بالفعل الذي يصدر

عن احدى القوى . فيظهر اذن ان النعمة كمال لقوة نفسانية

٣ وايضاً لو كانت ماهية النفس هي محل النعمة الخاص لكانت النفس
انما هي اهل للنعمة من حيث ان لها ماهية وهذا باطل والا لكانت كل نفس
اهلاً للنعمة

٤ وايضاً ان ماهية النفس متقدمة على قواها . والمتقدم يجوز تصويره
من دون المتأخر . فيلزم جواز تصور النعمة في النفس من دون تصور جزء
او قوة منها اي من دون تصور الارادة والعقل ونحوها وهذا باطل

لكن يعارض ذلك انا بالنعمة نولد ميلاداً جديداً ونصير ابناء الله . والولادة
نتم بالماهية قبل القوي . فالنعمة اذا تحصل في ماهية النفس قبل حصولها في قواها
والجواب ان يقال ان هذه المسئلة متفرعة على المسئلة السابقة فاذا كانت

النعمة نفس الفضيلة وجب ان يكون محلها القوة النفسانية لان القوة النفسانية
هي محل الفضيلة الخاص كما مر في مب ٥٦ ف ١ . واذا كانت مغايرة
للفضيلة لم يميز جعل القوة النفسانية محلاً لها لان كل كمال للقوة النفسانية
يُعتبر فضيلةً كما مر في مب ٥٥ ف ١ ومب ٥٦ ف ١ . فبقي اذن ان النعمة
كما هي متقدمة على الفضيلة كذلك عملها متقدم على قوي النفس اي هو ماهية
النفس فكما ان ما يحصل للانسان بفضيلة الايمان من المشاركة في المعرفة
الالهية انما يحصل له بالقوة العقلية وما يحصل له بفضيلة المحبة من المشاركة في
المحبة الالهية انما يحصل له بقوة الارادة كذلك ما يحصل له على وجه التشبيه
من المشاركة في الطبيعة الالهية بولادة جديدة او بخلق جديد انما يحصل له
بطبيعة النفس

اذاً اجيب على الاول بانه كما ان القوي النفسانية التي هي مبادئ الافعال
تصدر عن ماهية النفس كذلك الفضائل التي بها تتحرك القوي النفسانية الى

افعالها تصدر الى هذه القوى عن النعمة . فيكون للنعمة الى الارادة نسبة
المحرك الى المتحرك ومن هذا القيل نسبة الفارس الى الفرس لا نسبة العرض
الى المحل

وبذلك يظهر اجواب على الثاني فان النعمة هي مبدأ الفعل المستحق الثواب
بواسطة الفضائل كما ان ماهية النفس هي مبدأ افعال الحيوة بواسطة القوى
وعلى الثالث بان النفس انما هي محل النعمة من حيث اندراجها في نوع
الطبيعة العقلية او الناطقة وليست قوة من قوى النفس هي التي تجعل النفس
في نوعها لان القوى انما هي خواص طبيعية للنفس تابعة للنوع ولهذا كانت
النفس انما تتاير في النوع النفوس الأخر اى نفوس البهائم والنباتات بماهيتها
فلا يلزم من كون ماهية النفس الانسانية محلاً للنعمة ان كل نفس يجوز ان
تكون محلاً للنعمة فان هذا انما يصدق على النفس من حيث هي في هذا
النوع المخصوص

وعلى الرابع بانه لما كانت قوى النفس خواص طبيعية تابعة للنوع امتنع
وجود النفس بدونها . على انه لو فرض وجودها بدونها لقل لها دائماً عقلية
او ناطقة باعتبار نوعها لا لوجود هذه القوى فيها بالعقل بل لان نوع ماهيتها
من شأنه ان تحصل عنه هذه القوى

المبحث الحادي عشر بعد المئة

في قسمة النعمة — وفيه خمسة فصول

ثم ينبغي النظر في قسمة النعمة والبحث في ذلك يدور على خمس مسائل — ١ هل
قسمة النعمة الى نعمة مجانية ونعمة مبررة صواب — ٢ في قسمة النعمة المبررة الى فائدة
ومعاونة — ٣ في قسمتها الى سائلة ولائحة — ٤ في قسمة النعمة المجانية — ٥ في
المقابلة بين النعمة المبررة والنعمة المجانية

الفصل الاول

في ان قسمة النعمة الى نعمة مبررة ونعمة مجانة هل هي صواب

يُخطئ الى الاول بان يقال : يظهر ان قسمة النعمة الى نعمة مبررة ونعمة مجانة ليست صواباً فان النعمة موهبة من الله كما يظهر مما مرّ في البحث الآنف ف ١ . والانسان لا يكون له حظوة عند الله لانه أُعطي شيئاً من الله بل بالعكس فانه انما يُعطى شيئاً مجاناً من الله لان له حظوةً عنده . فليس ثمة اذن نعمة مبررة

٢ وايضاً كل ما ليس يُعطى لاستحقاق سابق فانه يُعطى مجاناً . والطبيعة نفسها ايضاً تعطى الانسان من غير استحقاق سابق لتقدمها على الاستحقاق . فهي اذن معطاة من الله مجاناً . والطبيعة قسيمة للنعمة . فليس من الصواب اذن ان يُجعل الحجان فصلاً للنعمة لانه قد يكون خارجاً عن جنس النعمة

٣ وايضاً كل قسيمة يجب ان تكون بالتقابلات والنعمة المبررة التي تنزكى بها تُعطى لنا ايضاً من الله مجاناً كقوله في رو ٣ : ٢٤ « يبررون مجاناً بنعمته » فليس ينبغي اذن ان تُجعل النعمة المبررة قسيمة للنعمة المجانة

لكن يعارض ذلك ان الرسول يصف النعمة بكل الامرين اي بالتبرير وبالمجانية فباعتبار الاول قال في افس ١ : ٦ « أخطأنا في ابنه الحبيب » وباعتبار الثاني قال في رو ١١ : ٦ « فان كان ذلك بانعمة فليس من الاعمال والا فليست النعمة نعمة بعد » فيجوز اذن قسمة النعمة الى ما توصف باحد هذين الامرين وما توصف بكليهما

والجواب ان يقال ان الاشياء التي من الله مرتبة كما قال الرسول في رو ١٣ : ١ وترتيب الاشياء قائم بان بعضها يساق الى الله بواسطة بعض كما قال

ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٤٠. ولما كانت غاية النعمة سوق
 الانسان الى الله كان ذلك يجري بترتيب وهو ان بعض الناس يساقون الى الله
 بواسطة بعض وبهذا الاعتبار تكون النعمة على ضربين احدهما يتصل بها
 الانسان نفسه بالله ويقال لها النعمة المبررة والثانية يعاون بها الانسان غيره
 على الانسياق الى الله وهذه يقال لها النعمة المجانة لانها توهب للانسان فوق
 قوة طبعه وفوق استحقاقه الشخصي ولكن من حيث انها لا توهب للانسان
 لكي يتبرر بها بل لكي يعاون على تبرير غيره لم يقل لها مبررة وعلى هذه قول
 الرسول في ١ كور ١٢: ٧ «انما يعطى كل واحد اظفار الروح للمنفعة» اي
 لمنفعة الآخرين

اذ اوجب على الاول بانه لا يقال ان النعمة تبرر بطريق انعمة الفاعلة
 بل بطريق العلة الصورية اي لان الانسان بها يتبرر ويصير اهلاً لان يكون
 له حظوة عند الله كقوله في كولوسي ١: ١٢ «أهلاً للشركة في ارث
 القديسين في النور»

وعلى الثاني بان النعمة من حيث تعطى مجاناً ليست امرأ واجباً والواجب
 يمكن اعتباره على نحوين احدهما واجب يترتب على الاستحقاق وهذا يرجع الى
 الشخص الذي من شأنه ان يفعل افعالا تستحق الثواب كقوله في روم ٤: ٤ «الذي
 يعمل لا تحسب له الاجرة نعمة بل ديناً» والآخر واجب يترتب على حال
 الطبيعة كما لو قلنا يحق للانسان ان يكون له نطق وسائر ما يختص بالطبيعة
 الانسانية . وليس يقال لاحدهما واجب من حيث ان الله مدين للخلقة بل
 بالاحرى من حيث يجب على الخليفة ان تخضع لله حتى يستتب فيها الترتيب
 الالهي المتقضي ان يكون لكل طبيعة احوال او خواص معينة وان من يفعل
 كذا يلتقي كذا . وعلى هذا فالواهب الطبيعية ليست من قبيل الواجب الاول

بل من قيل الواجب الثاني واما المواهب الفاتحة الطبيعة فليست من قيل
احدهما ولهذا خُصَّت باسم النعمة

وعلى الثالث بان النعمة المبررة تتضمن زيادة على مفهوم النعمة المجانة
وهذه الزيادة ترجع ايضاً الى حقيقة النعمة وهي انها تجعل للانسان حظوة
عند الله ولهذا فالنعمة المجانة التي لا تفعل ذلك أُبقي لها الاسم المشترك كما يجري
في كثير غيرها فيكون ركنا القسمة متقابلين تقابل المبرر وغير المبرر

الفصل الثاني

في ان قسمة النعمة الى فاعلة ومعاونة هل هي صواب

يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان قسمة النعمة الى فاعلة ومعاونة
ليست صواباً فان النعمة عرض كما مر في البحث الآنف ف ٢ . ويمتنع فعل
العرض في المحل . فليس ينبغي اذن ان تجعل نعمة فاعلة

٢ وايضاً لو كانت النعمة تفعل فينا شيئاً لفعلت بالخصوص التبرير .
وهذا لا تستقل النعمة بفعله فينا فقد قال اوغسطينوس في تفسيره قول يوحنا
١٤ : ١٢ : يعمل الاعمال التي انا اعملها : ما نصه « الذي خالقك بدونك لن
يررك بدونك » فلا ينبغي اذن ان يقال لنعمة فاعلة بالاطلاق

٣ وايضاً يظهر ان معاونة الغير تختص بالفاعل الادنى لا بالفاعل
الاولى . وفعل النعمة فينا اولى من فعل الاختيار كقوله في رو ٩ : ١٦
« ليس الامر لمن يشاء ولا لمن يسعى بل لله الذي يرحم » فليس ينبغي اذن ان
تجعل انعمة معاونة

٤ وايضاً ان القسمة تجب ان تكون بالمتقابلات . ولا تقابل بين الفعل
والمعاونة فان واحداً بعينه يجوز ان يفعل ويعاون . فليس من الصواب اذن

قسمة النعمة الى فاعلة ومعاونة

لكن يعارض ذلك قول اغسطينوس في كتاب النعمة والاختيار ب ١٧
 « ان الله يكمل فينا بمعونه ما ابتدأ بفعله فهو يفعل فينا أولاً ان نريد ومتى
 اردنا يكمل ما ابتدأ بمعونته ايانا » وافعال الله التي بها يحركنا الى الخير ترجع
 الى النعمة . فقسمة النعمة اذن الى فاعلة ومعاونة صواب

والجواب ان يقال قد مر ان النعمة تحمل ان يراد بها امران احدهما
 المعونة الالهية التي بها يحركنا الله الى صلاح الارادة والعمل والثاني الموهبة
 الملكية الموهوبة لنا من الله وهي بالمعنيين تقسم بالصواب الى فاعلة ومعاونة
 فان احداث أثر لا يسند الى المتحرك بل الى المحرك . ومن ثم فذلك الاثر
 الذي يكون عقلنا فيه متحركاً لا محركاً والذي لا يحرك فيه الا الله يسند فيه
 الفعل الى الله وبهذا الاعتبار يقال للنعمة فاعلة . ثم ان ذلك الاثر الذي
 يكون عقلنا فيه محركاً ومتحركاً ليس يسند فيه الفعل الى الله فقط بل الى
 النفس ايضاً وبهذا الاعتبار يقال للنعمة معاونة — ونحن يوجد فينا فعلان
 احدهما باطن وهو فعل الارادة وباعتبار هذا الفعل تعتبر الارادة متحركة
 والله يعتبر محركاً وخصوصاً متى اخذت الارادة تريد الخير بعد ان كانت
 تريد الشر ولهذا فمن حيث ان الله يحرك العقل الانساني الى هذا الفعل يقال
 للنعمة فاعلة . والثاني ظاهر وهذا لما كانت الارادة تأمر به كما مر في مب
 ١٧ ف ٩ لزم ان احداثه يسند الى الارادة . ولان الله يعاوننا على هذا الفعل
 ايضاً بتبتيه باطناً الارادة حتى تبلغ الى الفعل وبايلائه ظاهراً القوة على
 احداثه يقال للنعمة باعتبار هذا الفعل معاونة . ولهذا عقب اغسطينوس
 كلامه المورد بقوله « يفعل فينا الارادة ومتى اردنا يعيننا على الاتمام » فاذا
 اذا اريد بالنعمة التحريك المجان الذي به يحركنا الله الى الصلاح الاستحقاق

كانت قسمتها الى فاعلة ومعاونة صواباً واذا اريد بها الموهبة الملكية كان لها
ايضاً اثران كما لكل صورة اخرى اولها الوجود والثاني الفعل كما ان اثري
الحرارة هما ايجاد الحار والتسخين الخارج وعلى هذا فالنعمة الملكية من حيث
تبرى النفس او تبررها اي تجعل لها حظوة عند الله يقال لها نعمة فاعلة ومن
حيث هي مبدأ الفعل الاستحقاق الذي يصدر عن الاختيار ايضاً يقال لها
نعمة معاونة

اذ اوجب على الاول بان النعمة من حيث هي كيفية عرضية لا تفعل
في النفس بطريق العلة الفاعلة بل بطريق العلة الصورية على حد قولنا ان
البياض يفعل السطح الابيض

وعلى الثاني بان الله انما لا يبررنا بدوننا لانا حين تبرر نوافق بمحركة
الاختيار على تبريره ايانا على ان هذه الحركة ليست علة للنعمة بل معلولاً
لها ولهذا كان الفعل كله يسند الى النعمة

وعلى الثالث بانه متى قيل ان واحداً يعاون آخر فليس المراد انه يعاونه
معاونة التفاعل الثانوي للتفاعل الاولي فقط بل معاونة من يعينه على ادراك
غاية سابقة في الوجود والانسان الذي يفعل بالنعمة يعان من الله على ارادة
الخير ولهذا يلزم عن تقدم وجود الناية معاونة النعمة لنا في ادراكها

وعلى الرابع بان النعمة الفاعلة هي نفس النعمة المعاونة ولكنهما تتفايران
بحسب تقاير مفعوليهما كما يظهر مما تقدم

الفصل الثالث

في ان قسمة النعمة الى سابقة ولاحقة هل هي صواب

يُخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان قسمة النعمة الى سابقة ولاحقة
ليست صواباً فان النعمة هي مفعول المحبة الالهية . ومحبة الله لا تكون اصلاً

لاحقة بل هي سابقة دائماً كقوله في ١ يوحنا ٤ : ١٠ « ليس لأننا كنا احبنا الله بل لأنه هو احبنا قبل » فلا ينبغي اذن ان تجعل النعمة سابقة ولاحقة
 ٢ وايضاً ليس في الانسان الا نعمة مبررة واحدة فقط لان بها الكفاية كقوله في ٢ كور ١٢ : ٩ « تكفيك نعمتي » ويمتنع ان يكون واحد بعينه متقدماً ومتأخراً . فليس اذن من الصواب ان نقسم النعمة الى سابقة ولاحقة

٣ وايضاً ان النعمة تُعرف بآثارها . وآثار النعمة غير متناهية وبعضها سابق وبعضها لاحق فلو قسمت النعمة باعتبار ذلك الى سابقة ولاحقة لكانت انواعاً غير متناهية في ما يظهر . وغير المتناهيات يُعرض عنها في كل صناعة . فليس من الصواب اذن ان نقسم النعمة الى سابقة ولاحقة
 لكن يعارض ذلك ان نعمة الله تحصل عن رحمته وقد قيل في مز ٥٨ : ١١ « رحمته تسبقني » وفي مز ٢٢ : ٦ « رحمته تتبعني » فقسمة النعمة اذن الى سابقة ولاحقة صواب

والجواب ان يقال كما نقسم النعمة الى فاعلة ومعاونة بحسب اختلاف آثارها كذلك نقسم الى سابقة ولاحقة من اي نوع كانت . وآثارها فينا خمسة الاول شفاء النفس والثاني ارادتها الخير والثالث فعلها الخير الذي تريده والرابع استمرارها على الصلاح والخامس بلوغها الى الجسد . فن حين تحدث فينا الاثر الاول يقال لها سابقة بالنسبة الى الاثر الثاني ومن حين تحدث فينا الاثر الثاني يقال لها لاحقة بالنسبة الى الاثر الاول . وكما يكون احد آثارها متأخراً عن آخر ومتقدماً على آخر كذلك يجوز ان يقال لها باعتبار أثر واحد بعينه سابقة ولاحقة بحسب اختلاف النسبة الى الآثار الأخر وهذا ما اراده اوغسطينوس بقوله في كتاب الطبيعة والنعمة « تسبق لنشئي وتلحق

لنمو بعد الشفاء . تسبق لدعى وتلحق لتتمجد»

إذا اجيب على الاول بان حبة الله تدل على شيء ازلي فلا يجوز ان
توصف بغير التقدم . واما النعمة فتدل على اثر زمني وهذا يجوز ان يكون متقدماً
على شيء ومتأخراً عن شيء . فيجوز ان يقال للنعمة سابقة ولاحقة
وعلى الثاني بان تغاير النعمة بكونها سابقة ولاحقة ليس باعتبار الماهية
بل باعتبار الاثر كما مر في النعمة الفاعلة والمعلونة فان النعمة اللاحقة ايضاً
ليست من حيث اختصاصها بالمجد مغايرة بالعدد للنعمة السابقة التي تبرر بها
الان فكما ان حبة الطريق لا تضمحل في الوطن بل تستكمل كذلك ينبغي
القول في نور النعمة اذ ليس من مقتضى حقيقة شيء منهما ان يكون ناقصاً
وعلى الثالث بان آثار النعمة وان كانت غير متناهية عدداً على مثال
الافعال الانسانية لكنها ترد الى انواع محدودة . وايضاً فانها كلها تجتمع في
تقدم بعضها على بعض

الفصل الرابع

هل احاب الرسول في قسمة النعمة المجانة

يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الرسول لم يصب في قسمة النعمة المجانة
فان كل موهبة يهبها الله اياها مجاناً يجوز ان يقال لها نعمة مجانة . والمواهب
التي يجود بها الله علينا مجاناً لفائدة النفس او لفائدة الجسد غير متناهية ولكنها
لا تبررنا لديه تعالى . فلا يجوز اذن اندراج النعم المجانة تحت قسمة معينة
٢ وايضاً ان النعمة المجانة تجمل قسيمة للنعمة المبررة . والايمان من قبيل
النعمة المبررة اذ به تبرر كقوله في رو: ٥: ١ « فاذا قد بررنا بالايمان » . فليس من
الصواب اذن جعل الايمان في جملة النعم المجانة ولا سيما اذ لم يجمل في جملتها
الفضائل الاخر كالرجاء والمحبة .

٣ وايضاً ان صنع الشفاء والتطيق بانواع الالسة المختلفة هما من المعجزات .
وتفسير الكلام ايضاً يرجع الى الحكمة والعلم كقوله في دانيال ١٧: ١ « اعطى
الله اولئك الفتيان علماً ومعرفة في كل كتاب وحكمة » فليس من الصواب
اذن جعل نعمة الشفاء وانواع الالسة قسيمين لصنع القوات وجعل تفسير
الكلام قسماً لكلام الحكمة والعلم

٤ وايضاً كما ان الحكمة والعلم هما من مواهب الروح القدس كذلك
الفهم والمشورة والتقوى والقوة والخوف ايضاً كما مرّ في مب ٦٨: ف٤
فكان ينبغي اذن ان تجعل هذه في جملة النعم المجانة

لكن يعارض ذلك قول الرسول في ١ كور ١٢ « يُعطى واحدٌ بالروح
كلام الحكمة وآخر كلام العلم بذلك الروح عينه وآخر الايمان بذلك الروح
عينه وآخر نعمة الشفاء وآخر صنع القوات وآخر النبوة وآخر تمييز الارواح
وأخر انواع الالسة وآخر تفسير الكلام »

والجواب ان يقال ان الغرض من النعمة المجانة معاونة الانسان غيره ليرجع
الى الله كما مرّ في ف ١ والانسان ليس يستطيع ذلك بالتحريك الداخلي فان
هذا خاص بالله بل بالتعليم او الاقتناع الخارجي فقط ولهذا فالنعم المجانة انما
تتناول ما يحتاجه الانسان لتثقيف غيره في الامور الالهية المجاوزة قدر العقل
ولا بد لذلك من ثلاثة اولاً ان يكون للانسان معرفة كاملة بالامور الالهية
حتى يتمكن بذلك من تثقيف الغير ثانياً ان يكون قادراً على تقرير او اثبات ما
يقوله والام لم يكن لتعليمه قوة ثالثاً ان يكون قادراً على ان يعبر السامعين كما ينبغي
عما في ذهنه - اما الاول فلا بد له من ثلاثة كما يظهر ايضاً في مقام التعليم
البشري فينبغي لمن يجب ان يثقف غيره في علم اولاً ان يكون له معرفة يقينية
بمبادئ ذلك العلم وباعتبار هذا جعل من اقسام النعمة المجانة الايمان الذي هو

اليقين بأمور غير منظورة تُعتبر مبادئ في العلم الكاثوليكي وثانياً ان يكون مصيباً في حكمه على نتائج العلم الاولى وبهذا الاعتبار جعل منها كلام الحكمة التي هي معرفة الالهيات وثالثاً ان يكون كثير الامثلة وذا معرفة واسعة بالمعلولات التي ربما احتاج اليها في بيان العلل وباعتبار هذا جعل منها كلام العلم الذي هو معرفة الامور البشرية « لان غير منظورات الله تُبصر بالمبروات » كما في روماء ٢٠:١ - اما اثبات ما تحت العقل فيكون بالادلة واما اثبات ما فوق العقل مما جاء به الوحي الالهي فيكون بما هو خاص بالقدرة الالهية وهذا على نحوين احدهما ان يفعل معلم التعليم المقدس من المعجزات ما لا يقدر ان يفعله الا الله سواه كان الغرض من ذلك فائدة الاجساد وباعتبار هذا جعل منها نعمة الشفاء او اعلان القدرة الالهية فقط كوقوف الشمس او اظلامها وكاشتقاق البحر وباعتبار هذا جعل صنع القوات والثاني ان يستطيع ان يكشف عما لا يقدر ان يعلمه الا الله وهو الحوادث المستقبلية وباعتبار هذا جعلت النبوة ثم مكونات القلوب وباعتبار هذا جعل منها تمييز الارواح - واما قوة التعبير فيجوز اعتبارها اما من حيث اللغة التي يمكن التخاطب بها وباعتبار هذا جعل منها انواع الالسنه واما من حيث معنى ما يقال وباعتبار هذا جعل منها تفسير الكلام اذاً اجيب على الاول بانه قد مر في ف ١ ان النعم المجانة لا تطلق على جميع الاحسانات التي يجود بها الله علينا بل على تلك الاحسانات التي تتجاوز القوة الطبيعية فقط كما لو افاض صياد في كلام الحكمة والعلم ونحو ذلك . وهذه هي المرادة هنا بالنعمة المجانة

وعلى الثاني بان الايمان لم يجعل هنا في جملة النعم المجانة من حيث هو فضيلة مبررة للانسان في نفسه بل من حيث يفيد يقيناً علوياً في الاعتقاد يصير به الانسان اهلاً لان يتوقف غيره في الحقائق اليمانية . واما الرجاء والمحبة

فهما الى القوة الشوقية من حيث ان الانسان بها يتوجه الى الله
وعلى الثالث بان نعمة الشفاء انما افردت بالذكر عن صنع القوات بالاجمال
لان لها قوة خاصة على حمل الانسان على الايمان فانه يصير بموهبة شفاء الجسد
اسهل اعتناقاً للايمان منه بفضيلة الايمان ومثل ذلك النطق بالسنة مختلفة وتفسير
الكلام فان لها قوة خاصة على التحريك الى الايمان ولهذا جعلنا نوعين خاصين
للنعمة المجانة

وعلى الرابع بان الحكمة والعلم لم يجعلنا من النعم المجانة من حيث يجعلنا في
جولة مواهب الروح القدس اي من حيث ان عقل الانسان يتحرك بالروح
القدس كما ينبغي الى ما ينحصر الحكمة او العلم فانهما بهذا الاعتبار يجعلنا من
مواهب الروح القدس كما مر في مب ٦٨ ف او ٤ بل من حيث يراد بهما
غزارة العلم والحكمة بحيث يستطيع الانسان ان يعرف الالهيات كما ينبغي في نفسه فقط
بل ان يتقف غيره بها ايضاً ويفهم المخالفين ولهذا انما جعل في جملة النعم المجانة
كلام الحكمة وكلام العلم لان «معرفة ما يجب ان يعتقد الانسان فقط لاجل
ا دك الحياة السعيدة غير معرفة كيفية معاونة الاتقياء فيه والمدافعة عنه
غير» كما قال اوغسطينوس في كتاب الثالث ١٤

الفصل الخامس

في ان النعمة المجانة هل هي اشرف من النعمة المبررة

يتخطى الى الخامس بان يقال : يظهر ان النعمة المجانة اشرف من النعمة
المبررة فان خير الجمهور افضل من خير الفرد كما قال الفيلسوف في كتاب
الاخلاق ١ والنعمة المبررة يقصد بها خير الانسان الواحد واما النعمة المجانة فيقصد
بها خير الكنيسة العام كما مر في ف ١ و ٤ . فالنعمة المجانة اذن افضل من
النعمة المبررة

٢ وايضاً ما يستطيع ان يؤثر في الغير اقدر مما يكمل في نفسه فقط كما ان الجرم الذي يستطيع ان ينير الاجرام الأخر اضعافاً من الجرم الذي يضيء في نفسه ولا يستطيع ان ينير غيره ومن ثم قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ه ان العدالة هي اشرف الفضائل لان استقامة الانسان تعم غيره ايضاً .
والنعمة المبررة يكمل بها الانسان في نفسه فقط واما النعمة المجانة فيعارف بها على كمال الغير . فهي اذن اشرف من النعمة المبررة

٣ وايضاً ما كان خاصاً بالافضل فهو اشرف مما هو مشترك بين الجميع كما ان القياس الذي هو خاص بالانسان اشرف من الحس الذي هو مشترك بين جميع الحيوانات . والنعمة المبررة مشتركة بين جميع اعضاء الكنيسة واما النعمة المجانة فهي موهبة خاصة بأشرف اعضائها . فهي اذن اشرف من النعمة المبررة

لكن يعارض ذلك ان الرسول بعد ان اتى على ذكر النعم المجانة في اكور ١٢ قال « انا اريكم طريقاً افضل » وقد اراد بذلك الهبة التي هي من قبيل النعمة المبررة كما يظهر مما يلي هذه الآية . فالنعمة المبررة اذن افضل من النعمة المجانة

والجواب ان يقال ان اشرف كل فضيلة على قدر سمو الخير المقصود منها والغاية افضل دائماً من الوسطة . والغاية المبررة يقصد بها اتصال الانسان مباشرة بالغاية القصوى واما النعمة المجانة فانما يقصد بها حصول الانسان على امور تمهيدية تؤدي الى الغاية القصوى كما يتأدى الناس بالنبوة والمعجزات ونحوها الى الاتصال بالغاية القصوى ولهذا كانت النعمة المبررة افضل جداً من النعمة المجانة

إذا اجيب على الاول بان خير الجمهور كالجيش على نحوين كما قال الفيلسوف

في الالهيات ك ١٢ احدهما ما كان في نفس الجمهور كنظام الجيش والثاني ما كان خارجاً عن الجمهور نكير القائد وهذا افضل لانه غاية لذاك وغاية النعمة المجانة خيرا الكنيسة العام الذي هو النظام البيعي واما غاية النعمة المبررة فغير عام خارج عنها وهو الله ولهذا كانت النعمة المبررة اشرف

وعلى الثاني بانه لو كانت النعمة المجانة تستطيع ان تفعل في الغير ما يدركه الانسان بالنعمة المبررة لكانت اشرف كما ان نور الشمس النيرة افضل من نور الجرم المستير ولكن الانسان لا يستطيع بالنعمة المجانة ان يجعل الغير متصلاً بالله كما يتصل هو به بالنعمة المبررة بل انما يفيد بها بعض الاستعداد لهذا الاتصال فلا يلزم افضلية النعمة المجانة كما ان الحرارة التي يعرف بها نوع النار الذي تفعل به لتسخين الغير ليست اشرف من صورة النار الجوهرية

وعلى الثالث بان القياس غاية للحسن ولهذا كان اشرف واما هنا فالامر بالعكس فان المشترك غاية للخاص فليس حكمهما واحداً

المبحث الثاني عشر بعد المائة

في علة النعمة — وفيه خمسة فصول

ثم ينبغي النظر في علة النعمة والبحث في ذلك بدور على خمس مسائل — ١ هل الله وحده هو العلة الفاعلة للنعمة — ٢ هل تقتضي النعمة من جهة قابلها استعداداً لها بفعل الاختيار — ٣ هل يجوز ان يكون هذا الاستعداد موجباً للنعمة — ٤ هل النعمة سواء في الجميع — ٥ هل يمكن للانسان ان يعلم انه محرز للنعمة

الفصل الاول

هل الله وحده هو علة النعمة

يتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان ليس الله وحده علة للنعمة ففي يو ١٧: ١ « النعمة والحق يسوع المسيح حصلاً » ومتي ٢١ يسوع المسيح فليس المراد به الطبيعة الالهية الالاهة فقط بل الطبيعة المخلوقة الملبوسة ايضاً . فيجوز اذن

ان يكون بعض المخلوقات علة للنعمة

٢ وايضاً قد جعل الفرق بين اسرار الشريعة الجديدة والعتيقة ان اسرار الشريعة الجديدة تفعل النعمة واسرار الشريعة العتيقة تدل عليها فقط . واسرار الشريعة الجديدة عناصر منظورة . فليس الله وحده اذن علة النعمة

٣ وايضاً قد ورد في كتاب مراتب السلطة السماوية لديونيسيوس ان الملائكة يطهرون وينثرون ويكملون الملائكة الاذنين والبشر ايضاً . والخليقة الناطقة تظهر وتثار وتكمل بالنعمة . فليس الله وحده اذن علة النعمة

لكن يعارض ذلك قوله في مز ٨٣ : ١٢ « الرب يؤتي النعمة والمجد » والجواب ان يقال ليس يمكن لشيء ان يجاوز في فعله حد نوعه ضرورة ان العلة هي دائماً افضل من المعلول . وموهبة النعمة مجاوزة لكل قوة في الطبيعة المخلوقة اذ ليست الا مشاركة في الطبيعة الالهية المجاوزة لكل طبيعة سواها . فيستحيل اذن ان يكون شيء من المخلوقات علة للنعمة لان التأليه هي الاشراك في الطبيعة الالهية بايلاء نوع من التشبه بها يستحيل على غير الله كما يستحيل الاحراق على غير النار

اذ اوجب على الاول بان ناسوت المسيح هو « بمنزلة آله للاهوت » كما قال الهمستي في الدين المستقيم ك ٣ والآلة لا تفعل فعل الفاعل الاصيل بقوتها بل بقوته . فناسوت المسيح اذن ليس يفعل النعمة بقوته بل بقوة اللاهوت المقترن به التي تجعل لافعال ناسوت المسيح ما لها من استحقاق الخلاص

وعلى الثاني بانه كما ان ناسوت المسيح يفعل خلاصنا بالنعمة بالقوة الالهية التي تفعل ذلك اصالة كذلك اسرار الشريعة الجديدة التي تصدر عن المسيح تفعل النعمة بطريق الآلة واما بالاصالة فانما تفعلها قوة الروح القدس الذي هو الفاعل في الاسرار كقول في يو ٣ : ٥ ان لم يولد احد من الماء والروح القدس الآلة

وعلى الثالث بان الملائكة يطهرون وينبر ويكمل ملاكاً او انساناً بنوع
من الشقيف والتعليم لا بطريق التبرير بالنعمة وعليه قول دونيسيوس في
الاسماء الالهية ب ٧ « ليس هذا التطهير والانارة والتكميل سوى استخدام
العلم الالهي »

الفصل الثاني

في ان النعمة هل تقتضي استعداداً او تاهباً لها من جهة الانسان
يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان النعمة لا تقتضي استعداداً او تاهباً لها
من جهة الانسان « لان الذي يعمل لا تحسب له الاجرة نعمة بل ديناً » كما
قال الرسول في روم ٤: ٤ . واستعداد الانسان باختياره لا يحصل الا بعمل .
فيلزم عنه انتفاء حقيقة النعمة

٢ وايضاً من كان متمادياً في الخطيئة فليض بمستعد للنعمة . وقد أُوتي
بعض المتمادين في الخطيئة النعمة كبولس الذي ظفر بالنعمة على حين كان
« يقذف تهديداً وقتلاً على تلاميذ الرب » كما في اع ٩ : ١٠ . فالنعمة اذن لا
تقتضي استعداداً لها من جهة الانسان

٣ وايضاً ان الفاعل الغير المتناهية قدرته لا يقتضي استعداداً في الهيول لاستغنائهم
حتى عن الهيول ايضاً كما يظهر في الخلق الذي يشبه به ايلاء النعمة فقد قيل لها
في غلا ١٥: ٦ خليفة جديدة . والله ذو القدرة الغير المتناهية هو وحده علة النعمة كما
مر في الفصل الآنف . فالنعمة اذن لا تقتضي استعداداً الا حرازها من جهة الانسان
لكن يعارض ذلك قوله في عاموس ٤ : ١٢ « استعداداً الهك يا اسرائيل »
وقوله في ١ ملوك ٣: ٧ « أعدوا قلوبكم للرب »

والجواب ان يقال ان النعمة معينين كما مر في المباحث الثلاثة الآتية
فقد يراد بها موهبة الهية ملكية وقد يراد بها معونة الله المحرك النفس الى الخير

فهي بالمعنى الاول تقتضي استعداداً لها لان الصورة لا تحل الا في هيولى مستعدة لها وبالمعنى الثاني لا تقتضي من جهة الانسان استعداداً سابقاً للمعونة الالهية بل بالاحرى كل استعداد ممكن في الانسان فهو يحصل بمعونة الله الذي يحرك النفس الى الخير وعلى هذا فحركة الاختيار الصالحة التي بها يستعد الانسان لقبول موهبة النعمة هي ايضاً فعل الاختيار المتحرك من الله وبهذا الاعتبار يقال ان الانسان يستعد كقوله في ام ١٦: ١ «للانسان إعداد القلب» وهذا يصدر بالصدور الاول عن تحريك الله للاختيار وعليه قوله في ام ٨: ٣٥ «الله يُعِدُّ ارادة الانسان» وقوله في مز ٣٦: ٢٣ «الرب يقرم خطوات الرجل»

اذاً اجيب على الاول بان استعداد الانسان لقبول النعمة منه ما يحصل مع افاضة النعمة وهو عمل يترتب عليه استحقاق ليس للنعمة الحاصلة بل للمجد الذي لم يحصل بعد. ومنه استعداد ناقص يتقدم احياناً موهبة النعمة المبررة ولكنه يصدر عن تحريك الله وهو ليس يكفي للاستحقاق لحصوله قبل تبرر الانسان بالنعمة اذ يمتنع حصول استحقاق بغير النعمة كما سيأتي بيانه في مب ١١٤ ف ٢

وعلى الثاني بانه لما كان الانسان لا يستطيع ان يستعد للنعمة ما لم يحركه الله من قبل الى الخير لم يكن فرق بين ان يبلغ الى كمال الاستعداد دفعة او تدريجاً فقد قيل في سي ١١: ٢٣ «هين في عيني الرب ان يغني المسكين بفتة» وقد يحدث ان يحرك الله الانسان الى خير ناقص وهذا الاستعداد يتقدم النعمة. وقد يحركه الى الخير دفعة على وجه كامل فيقبل الانسان النعمة بفتة كقوله في يو ٦: ٤٥ «كل من سمع من الآب وتعلم يقبل الي» وهذا ما جرى لبولس فانه اذ كان متماذياً في الخطيئة تحرك قلبه من الله بفتة على وجه كامل اذ سمع وتعلم واقبل فاحرز النعمة دفعة

وعلى الثالث بان الفاعل ذا القدرة الغير المتناهية انما لا يقتضى الهوى
او استعدادها بمعنى انه لا يقتضى من ذلك شيئاً سابقاً حاصلًا بفعل علة
اخرى الا انه لا بد ان يحدث في ما يفعله ما يقتضى للصورة من الهوى والاستعداد
لقبولها على حسب ما يلائم حاله . وعلى هذا النحو لا يقتضى الله في افاضته
النعمة على النفس استعداداً غير مفعول منه

الفصل الثالث

في ان النعمة هل تعطى بالضرورة بان يكون مستعداً لها او باذلاً جهده في ذلك
يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان النعمة تعطى بالضرورة ان كان
مستعداً لها او باذلاً جهده في ذلك فقد كتب الشارح على قوله في رو ٥ : ا
اذ قد بُرِّرنا بالايمان قلنا سلام مع الله الآية مانصه « الله يقبل من يلجأ اليه
والا كان جائراً » والجور مستحيل على الله . فيستحيل اذن ان لا يقبل من يلجأ اليه
فمن يلجأ اذن اليه يحرز النعمة بالضرورة

٢ وايضاً قال انسلم في كتاب سقوط الشيطان ب ٣ انما لم يمنح الله
الشيطان النعمة لانه ابي قبولها ولم يكن مستعداً له . والمعلول يزول ضرورة
يزوال النعمة . فمن اراد اذن قبول النعمة اعطيت له بالضرورة

٣ وايضاً من شأن الخير ان يُشرك في نفسه كما يظهر من قول ديونيسيوس
في الاسماء الالهية ب ٤ . والنعمة خير افضل من الطبيعة . فاذا لما كانت
الصورة الطبيعية ترد بالضرورة على الهوى المستعدة لقبولها كانت النعمة
بالأولى تعطى ضرورة في ما يظهر ان كان مستعداً لها

لكن يعارض ذلك ان نسبة الانسان الى الله كنسبة الطين الى الخزاف
كقوله في ار ١٨ : ٦ مثلُ الطين في يد الخزاف مثلكم في يدي » والطين لا
يقبل الصرورة من الخزاف بالضرورة ولو كان مستعداً لها . فكذا الانسان لا

يقبل النعمة من الله بالضرورة ولو كان مستعداً لها
والجواب ان يقال ان استعداد الانسان للنعمة يحصل عن تحريك الله وعن
تحريك الاختيار كما مر في الفصل الآنف فيجوز اعتباره من وجهين اولاً
من حيث صدوره عن الاختيار وبهذا الاعتبار لا ضرورة في حصول النعمة
له لان النعمة خيرٌ مجاوزٌ لكل استعداد يحصل بالقوة البشرية وثانياً من حيث
صدوره عن الله الذي يحرك اليه وبهذا الاعتبار يحصل بالضرورة على ما يسوقه
الله اليه لكن لا بضرورة القسرب بل بضرورة اليقين وعدم التخلف لامتناع التخلف
في قصده نعماني كقول اوغسطينوس في كتاب انتخاب القديسين «كل من يخلص
فلا ريب انه يخلص بفضل الله» ومن ثمة فاذا كان الانسان يحصل على النعمة
بقصد الله الذي يحرك قلبه فهو يحصل عليها لاجالة بدون تخلف كقوله في
يو ٦: ٤٥ «كل من سمع من الآب وتعلم يقبل الي»

إذا اجيب على الاول بان كلام الشارح هناك على من يلجأ الى الله
بفعل استحقاقه صادر عن الاختيار الذي سبق استكماله بالنعمة فان عدم
قبول الله له ينافي العدل الذي رسمه هو نفسه - او ان كلامه اذا اريد بذلك
حركة الاختيار قبل النعمة انه هو على التجاء الانسان الى الله بالتحريك الاخي
الذي يقتضي العدل عدم التخلف فيه

وعلى الثاني بان العلة الاولى في عدم حصول النعمة هي من قبلنا واما العلة
الاولى في ايلائها فهي من قبل الله كقوله في هوشع ١٣ : ٩ «هلاكك منك
يا اسرائيل وانما معونتك مني»

وعلى الثالث بان الأشياء الطبيعية ايضاً لا ترد فيها الصورة بالضرورة
على الهيولى المستعدة لها الا بقوة الفاعل الذي يحدث هذا الاستعداد



الفصل الرابع

في ان النعمة هل تتفاوت بين الناس

يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان النعمة لا تتفاوت في الناس لانها انما تصدر البنا عن المحبة الالهية كما مر في مب ١١٠ ف او قد قيل في حك ٨:٦ «الصغير والعظيم هو صنعهم وعنايتهم ثم الجميع على السواء» فالجميع اذن يظفرون منه بالنعمة على السواء

٢ وايضاً ان الاشياء التي تعتبر في اعلى مقام لا تحمل التفاوت . والنعمة تعتبر في اعلى مقام لانها تصل الانسان بالغاية القصوى فلا تحمل التفاوت . فهي اذن لا تتفاوت في الناس

٣ وايضاً ان النعمة هي حياة النفس كما مر مب ١١٠ ف ١٠ ولا تتفاوت في الحياة . فلا تتفاوت اذن في النعمة

لكن يعارض ذلك قوله في افس ٤ : ٢ « لكل واحد أعطيت النعمة على مقدار حبة السبع » وما يعطى بمقدار فليس يعطى للجميع على السواء . فالنعمة اذن ليست سواء في الجميع

والجواب ان يقال قد اسلفنا في مب ٥٢ ف ١ او ٢ ومب ٦٦ ف ١ او ٢ ان فضل الملكة يحصل من وجهين اولاً من جهة الغاية او الموضوع فيقال ان فضيلة اشرف من أخرى من حيث تتعمى خيراً افضل وثانياً من جهة المحل الذي يشترك في الملكة الحاملة فيه اشتراكاً أكثر او اقل . فباعتبار الاول لا تتفاوت في النعمة المبررة لان من مقتضى حقيقة النعمة ان تصل الانسان بالخير الاعظم الذي هو الله . واما من جهة المحل فيجوز التفاوت في النعمة من حيث يجوز ان يكون الواحد اكل استنارة بنور النعمة من الآخر . وهذا التفاوت يعلل بوجه من جهة المستعد للنعمة لان من كان أكثر استعداداً لما

ايقبل نعمة اتم الا ان تعليله اولياً اي بعلة الاولى ليس من هذه الجهة لان
 لانسان لا يحصل عنده استعداد للنعمة الا من حيث يُعِدُّ الله اختياره لذلك
 فينبغي اذن ان يعلل اولياً من جهة الله الذي يوزع مواهب نعمته على وجه
 متفاوت حتى يحصل عن اختلاف درجاتها جمال الكنيسة وكلها كما انه جعل
 للاشياء درجات مختلفة لينشأ عنها كمال الكون ولهذا بعد ان قال الرسول في
 افسس ٤ « لكل واحد اعطيت النعمة على مقدار هبة المسيح » قال « لاجل
 تكميل القديسين وبنان جسد المسيح »

اذ اُجيب على الاول بان العناية الالهية يجوز اعتبارها من وجهين اولاً
 من جهة نفس الفعل الالهي الذي هو بسيط وواحد وهي بهذا الاعتبار سواها
 في الجميع لان الله يوزع الاكثر والاقل بفعل واحد وبسيط . وثانياً من
 جهة ما يحصل عنها في المخلوقات وهي متفاوت بهذا الاعتبار اي من حيث ان
 الله يولي بعنايته بعض المخلوقات مواهب اكثر وبعضها مواهب اقل

وعلى الثاني بان هذا الاعتراض انما يتجه باعتبار النوع الاول من فضل
 النعمة اذ لا يجوز التفاوت فيها من جهة تفاوت الخير الذي يُتَمَرَّاهُ بل من
 جهة تفاوت سوقها الى الاشتراك في ذلك الخير اشتراكاً اكثر او اقل لجواز
 ان يشترك الكل في النعمة وفي المجد الاخير اشتراكاً متفاوتاً في الشدة والضعف
 وعلى الثالث بان الحياة الطبيعية ترجع الى جوهر الانسان فلا تختلف
 تفاوتاً واما حيوة النعمة فيشارك فيها الانسان اشتراكاً عرضياً فيخوز تفاوتها فيه

الفصل الخامس

سبب ان الانسان هل يمكن له ان يعلم انه محرز للنعمة

يتخطى الى الخامس بان يقال : يظهر انه يمكن للانسان ان يعلم انه محرز
 للنعمة فان النعمة تحصل في النفس بماهيتها . وابقن معرفة للنفس معرفتها ما

يحصل فيها بجاهيته كما يظهر من كلام اوغسطينوس في تفسير تك ١٢ :
فالنعمة اذن يمكن ان تُعرَف يقيناً ممن يحرزها

٢ وايضاً كما ان العلم موهبة الهية كذلك النعمة ايضاً . ومن يتلقى العلم
من الله يعلم انه محرز له كقوله في حك ١٧ : ٢ « الرب وهبني علماً يقيناً
بهذه الكائنات » فيجامع الحجة اذن من يتلقى النعمة من الله يعلم انه محرز لها
٣ وايضاً ان النور يُعرَف اكثر من الظلمة لان « كل ما يُعلن فهو نور »
كما قال الرسول في افس ٥ : ١٣ . والخطيئة التي هي ظلمة روحانية يمكن لصاحبها
ان يعرفها يقيناً . فلان تُعرَف النعمة التي هي نورٌ روحاني أولى

٤ وايضاً قال الرسول في ١ كور ٢ : ١٢ « ونحن لم نأخذ روح هذا
العالم بل الروح الذي من الله لنعرف ما وهبنا الله اياه » والنعمة من مواهب
الله الخاصة . فالانسان الذي تلقى النعمة بالروح القدس يعلم اذن بنفس هذا الروح
ان النعمة وُهِبَت له

٥ وايضاً قيل في تك ٢٢ : ١٢ بلسان الله لابراهيم « الان عرفتُ انك
متقي لله » اي جعلتك تعرف . وكلامه هناك على التقوى المقدسة التي لا تفارقها
النعمة . فيمكن اذن للانسان ان يعلم انه محرزٌ للنعمة

لكن يعارض ذلك قوله في جا ٩ : ١ « ليس يعلم احدٌ أبغضاً يستوجب ام
حياً » والنعمة المبررة تجعل الانسان مستوجباً لمحبة الله . فليس يمكن اذن
لاحد ان يعلم ما اذا كان محرزاً للنعمة المبررة

والجواب ان يقال ان شيئاً يمكن ان يُعلم على ثلاثة انحاء - اولاً
بالوحي وبهذا النحو يمكن للانسان ان يعلم انه حاصلٌ على النعمة فقد يختص
الله بعض الناس بان يوحى ذلك اليهم حتي تبديء عندهم بهجة الاطمئنان
في هذه الحياة ايضاً ويواظبوا على الاعمال العظيمة باوفر ثقة وقوة ويصبروا

على مكاره الحياة الحاضرة على حد قوله تعالى لبولس في ٢ كور ١٢: ٩ « تصكفك نعمتي » - وثانياً يعلم الانسان شيئاً بنفسه علماً يقينياً وبهذا النحو ليس يمكن لاحد ان يعلم انه محرز النعمة اذ ليس يمكن ان يعلم شيء علماً يقينياً الا اذا امكن الحكم فيه بمبدئه كما تعلم النتائج البرهانية علماً يقينياً بالمبادئ الكلية البينة بانفسها وليس يمكن لاحد ان يعلم انه عالم بشئ ما اذا كان يجهل مبادئها - ومبدأ النعمة وموضوعها هو الله الذي نجعله لفرط سموه كقوله في ايوب ٣٦: ٢٦ « ان الله عظيم فوق ما نعلم » فيتعذر اذن ان يعلم يقيناً ما اذا كان حاضراً عندنا او غائباً عنا كقوله في ايوب ٩: ١١ « ياتيني فلا ابصره ويناديني فلا اشعر » ولهذا لا يمكن للانسان ان يحكم يقيناً بما اذا كان حاصل النعمة كقوله في ١ كور ٤: « بل انا ايضا لا احكم في نفسي » فاما الذي يحكم في « فهو الرب » - وثالثاً يعلم شيء لا ببعض الادلة علماً حديسياً وبهذا النحو يمكن لانسان ان يعلم انه حاصل النعمة اي من حيث يشعر انه يثبذ بالله ويحتقر الاشياء العالوية ومن حيث لا يشعر في ضميره ان عليه خطيئة مميتة . وعلى هذا النحو يجوز ان يجعل قوله في رؤ ٢: ١٧ « من غلب فاني اوتي المن الخفي الذي لا يعرفه احد الا الآخذ » اي لان الذي ياخذ يعرف بما يذوقه من المنوبة التي لا يذوقها من لا ياخذ . الا ان هذا العلم ناقص وتلك قال الرسول في ١ كور ٤: ٤ « لست اشعر بشيء في ضميري لكنني لست مبرراً في ذلك » فقد قيل في مز ١٨: ١٣ « من الذي يبين الزلات . من خطاياي تقني يا رب »

اذ اجيب على الاول بان ما يحصل في النفس بماهية يعلم بالتجربة من حيث ان الانسان يعلم بالافعال المبادئ الباطنة كما نعلم وجود الارادة بفعل الارادة والحياة بافعال الحياة

وعلى الثاني بان من حقيقة العلم ان يعلم الانسان يقيناً ما يتعلق به العلم وكذلك من حقيقة الايمان ان يكون الانسان متيقناً ما يؤمن به وذلك لان اليقين كمال للعقل الذي هو محل هذه المواهب ولذلك فكل من يحصل له العلم او الايمان فهو يتيقن حصول ذلك له وليس الامر كذلك في النعمة والمحبة ونحوها مما هو كمال للقوة الشوقية

وعلى الثالث بان مبدأ الخطيئة وموضوعها خير متغير معلوم لنا واما موضوع النعمة او غايتها فتغير معلوم لنا بسبب عظم نوره الغير المحدود كقوله في ١ تيمو ١٦: ٦ «مسكنه نور لا يدنى منه»

وعلى الرابع بان كلام الرسول هناك على مواهب المحبة التي وهبت لنا في الرجاء وهذه نعلمها يقيناً بالايمان وان كنا لا نعلم يقيناً انا محزون النعمة التي بها يتهاى لنا ان نستوجب تلك المواهب - او يقال ان كلامه على العلم اللدني الذي يحصل بالوحي ولهذا قال هناك ايضاً «قد اوحاه الله لنا بالروح القدس»

وعلى الخامس بان ذلك الكلام الموجه الى ابراهيم يمكن حمله ايضاً على علم التجربة الذي يحصل بالفعل الظاهر فان ابراهيم امكن له بذلك الفعل الذي فعله ان يعرف بالتجربة انه متق لله - او انه يجوز حمله على الوحي

المبحث الثالث عشر بعد المائة

في آثار النعمة واولاً في تبرير الاثيم - وفيه عشرة فصول

ثم ينبغي النظر في آثار النعمة واولاً في تبرير الاثيم الذي هو اثر النعمة الفاعلة وثانياً في الاستحقاق الذي هو اثر النعمة المعاونة . اما الاول فالمبحث فيه يدور على عشر مسائل - ا في ان تبرير الاثيم ما هو - ٢ هل يقتضي اناقة النعمة - ٣ هل

يقتضي شيئاً من حركة الاختيار — ٤ هل ينتهي حركة الايمان — ٥ هل ينتهي حركة
لاختيار ضد الخطيئة — ٦ هل يجب ان تجعل مغفرة الخطايا في جملة ما يقتضيه
— ٧ هل يحصل تدريجاً او دفعة — ٨ في الترتيب الطبيعي للامور المنتظمة له — ٩
هل هو اعظم اعمال الله — ١٠ هل هو معجزة

الفصل الاول

في ان تبرير الاثيم هل هو مغفرة الخطايا

يُختصُّ الى الاول بان يقال: يظهر ان ليس تبرير الاثيم هو مغفرة الخطايا
فان الخطيئة ليست مقابلة للبر^(١) فقط بل لجميع الفضائل كما يظهر مما مرَّ في
مب ٧١ ف ١. والتبرير يدل على حركة الى البر. فاذا ليست مغفرة كل
خطيئة تبريراً لان كل حركة تكون من الضد الى ضده

٢ وايضاً كل شيء يجب ان يسمى من اخص ما فيه كما في كتاب
النفس ٠ ٢. ومغفرة الخطايا تحصل خصوصاً بالايمان كقوله في اع ١٥ : ٩
« اذ طهر بالايمان قلوبهم » وبالحجة كقوله في ام ١٠ : ١٢ « الحجة تستر جميع
المعاصي » فكان الأولى ان تسمى مغفرة الخطايا من الايمان او الحجة لامن البر
٣ وايضاً يظهر ان مغفرة الخطايا هي نفس الدعوة اذ انما يدعى من كان
بعيداً. والانسان بعد عن الله بالخطيئة والدعوة لتقدم التبرير كقوله في
رو ٨ : ٣٠ « الذين دعاهم اياهم برّر » فليس التبرير اذن مغفرة الخطايا

لكن يعارض ذلك ان الشارح قال في تفسير قول الرسول : الذين دعاهم
اياهم برّر : « بمغفرة الخطايا » فمغفرة الخطايا اذن هي التبرير

والجواب ان يقال ان التبرير اذا اخذ بمعنى التبرر دل على حركة الى

(١) اي المدل فان للفظ *institia* في اللاتينية معنيين البراي الطهارة من الذنوب
والمدل المضاد للجور ولهذا ترى المؤلف يريد به تارة المعنى الاول وتارة المعنى
الثاني (م)

البر كدلالة الشئ على حركة الى الحرارة ولما كان من حقيقة البر ان يدل على استقامة في الترتيب جاز ان يكون له اعتباران - احدهما من حيث يراد به ترتيب مستقيم في نفس فعل الانسان وبهذا الاعتبار يرادف العدل ويعمل فضيلة سواء اريد به العدل الجزئي الذي يرب فعل الانسان ترتيباً مستقيماً بالنسبة الى انسان آخر مخصوص او العدل الشرعي الذي يربته ترتيباً مستقيماً بالنسبة الى خير الجمهور كما في كتاب الاخلاق ٥ - والثاني من حيث يراد به ترتيب مستقيم في استعداد الانسان الباطن بمعنى ان تكون قوة الانسان العالية خاضعة لله وقواه انفسانية السافلة خاضعة للقوة العالية التي هي العقل . وهذا الاستعداد يسميه الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٥ عدلاً مجازياً وهو يحدث في الانسان على نحوين اولاً بطريق الكون البسيط الذي يكون من العدم الى الصورة . والتبرير بهذا المعنى يصدق ايضاً على من لم يكن في الخطيئة اذا كان قد تلقى هذا البر من الله كما يقال ان آدم تلقى البر الاصلي . وثانياً بطريق الحركة من شيء الى ضده والتبرير بهذا المعنى يدل على انقلاب من خال عدم البر الى حال البر المتقدم ذكره . وكلا منا هنا على تبرير الاثيم لانه هو بهذا المعنى كقول الرسول في روم ٤ : ٥ اما الذي لا يعمل لكن يؤمن بن بر الاثيم الآية . ولما كانت الحركة تسمى بالأحرى من المنتهي لا من المبدأ سمي هذا الانقلاب الذي به ينتقل الانسان من حال عدم البر بمغفرة الخطايا من المنتهي قليل له تبرير الاثيم

إذا اجيب على الاول بان الخطيئة باعتبار دلالتها على فساد في ترتيب العقل الغير الخاضع لله يجوز ان يطلق عليها اسم الجور المضاد للعدل المتقدم كقوله في ١ يو ٣ : ٤ « كل من يفعل الخطيئة يفعل الجور والخطيئة هي الجور » وبهذا الاعتبار يطلق التبرير على ازالة كل خطيئة

وعلى الثاني بان الايمان والمحبة يدلان على ترتيب مخصوص في الانسان بالنسبة الى الله من جهة العقل او عاطفة القلب والبريدل على مطلق الاستقامة في الترتيب فكانت تسمية هذا الانقلاب من البر أولى من تسميته من المحبة والايمان

وعلى الثالث بان الدعوة هي من قبيل معونة الله الذي يحرك النفس باطناً ويحملها على ترك الخطيئة وليس هذا التحريك نفس مغفرة الخطيئة بل هو علتها

الفصل الثاني

في ان مغفرة الذنب التي هي تبرير الاثم هل تقتضي فيض النعمة
يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان مغفرة الذنب التي هي تبرير الاثم لا تقتضي فيض النعمة لجواز ان ينتقل الانسان من احد الضدين دون ان ينتهي الى الضد الآخر اذا كان بينهما وسط . وبين حال الذنب وحال النعمة المتضادتين وسطاً وهو حال البرارة التي يكون فيها الانسان مجرداً عن النعمة وعن الذنب . فيجوز اذن ان 'يفقر' الذنب لانسان من غير ان ينتهي الى النعمة
٢ وايضا ان مغفرة الذنب قائمة في اعتبار الله كقوله في مر ٣: ٣١ «طوبى للرجل الذي لم يحسب الرب عليه اثماً» وفيض النعمة يوجب شيئاً فينا ايضاً كما مر في مب ١١٠ ف . فليس فيض النعمة اذن ضرورياً لمغفرة الذنب
٣ وايضاً ليس يستولي على احد ضدان معاً . وبعض الخطايا متضادة كالاسراف والبخل . فمن استولت عليه خطيئة الاسراف لا تستولي عليه معها خطيئة البخل لكن ربما كانت مستولية عليه قبلها فتى استولت عليه اذن رذيلة الاسراف سلم من خطيئة البخل . فقد تغفر اذن خطيئة بدون النعمة
لكن يعارض ذلك قوله في رو ٣ : ٢٤ «يررون مجاناً بنعمته»
والجواب ان يقال ان الانسان باقترافه الخطيئة يهين الله كما يظهر مما

مرّ في مب ٧١ ف ٦ ومب ٨٧ . والاهانة لا تغتفر الا برضى المهيان عن
 المهين ولهذا انما يقال ان الخطيئة تغتفر لنا من حيث ان الله يرضى عنا وهذا
 الرضى قائمٌ بالحبّة التي بها يحبنا الله . ومحبة الله اذا اعتبرت من جهة الفعل الالهي
 فهي ازيلية وغير متغيرة واما اذا اعتبرت من جهة اثرها فينا فقد يحول دونها شيء
 اي لانساق قد نفقد احياناً اثرها وقد نستعيده . ومفعول المحبة الالهية فينا
 الذي يُقَدّ بالخطيئة هو النعمة التي بها يصير الانسان اهلاً للعيوة الابدية التي
 تحرّم بالخطيئة المميتة . ولهذا يستحيل تصور مغفرة الخطيئة بدون فيض النعمة
 اذا اجيب على الاول بان اغتفار اهانة المهيان يقتضي اكثر مما يقتضيه
 عدم البغض مطلقاً لغير المهيان فقد يحدث بين الناس ان انساناً لا يجب آخر
 ولا يبغضه اما تجاوزه عن اهانة من يهينه فلا يمكن حدوثه بدون محبة خاصة .
 ومحبة الله للانسان تعاد اليه بموهبة النعمة ولهذا فالانسان وان امكن له قبل
 الخطيئة ان يخلو عن النعمة وعن الذنب لا يمكن له بعد الخطيئة ان يخلو عن
 الذنب ما لم يحصل على النعمة

وعلى الثاني بانه كما ان محبة الله لا تقوم بفعل الارادة الالهية فقط بل تدل على اثر
 للنعمة ايضاً كما مرّ في مب ١١٠ ف ١ كذلك عدم حسباننا على انسان انما يدل على اثر
 في ذلك الانسان لان عدم حسبان الله انما على انسان انما يصدر عن المحبة الالهية
 وعلى الثالث بقول اوغسطينوس في كتاب الزواج والشفوة « لو كان
 بالاقلاع عن الخطيئة سقوط الذنب لا كفي الكتاب بقوله منياً : يا بني
 خطيت فلا تعد الى الخطيئة : ولكنه لم يكتفر بذلك بل قال ايضاً : واما
 الخطايا الماضية فصل لتغفر لك » فان الخطيئة يزول فعلها ويبقى ذنبها كما مرّ
 في مب ٨٧ ف ٦ ولهذا من ينتقل من خطيئة رذيلة الى خطيئة رذيلة ضدها
 تجرد عن فعل الخطيئة الماضية ولكنه لم يتجرد عن ذنبها فيكون عليه ذنب

كلتاهما اذ لا تضاد بين الخطايا من جهة الاعراض عن الله التي منها يحصل ذنب الخطيئة
الفصل الثالث

في ان تبرير الاثيم هل يقتضي حركة الاختيار

يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان تبرير الاثيم لا يقتضي حركة الاختيار
فانا نجد الاطفال يتبررون بسر المعمودية من دون حركة الاختيار وقد يتبرر
به كذلك البالغون ايضاً فقد ذكر اوغسطينوس في اعترافاته ك ٤ ان احد
اصدقائه اذ كان محمواً « غاب عن الحس مدة طويلة واخذ يعرق عرق الموت
ولما يُس من شفائه عمداً على غير علم منه وخلق خلقاً جديداً » وهذا يحصل
بالنعمة المبررة . والله لم يقيد قدرته بالاسرار . فيقدر ان يبرر الانسان بغير
الاسرار من دون ادنى حركة في الاختيار

٢ وايضاً ان الانسان يفقد في حال النوم الادراك الذي يتمتع بدونه
حصول حركة في الاختيار . وسليمان نال من الله في الحلم موهبة الحكمة
كما في ٣ ملوك ٣ و ٢ ايام ١ . فيجامع الحجة اذن قد يعطي الله الانسان موهبة
النعمة المبررة من دون حركة الاختيار

٣ وايضاً ان وجود النعمة وبقائها يحصلان عن علة واحدة بعينها فقد
قال اوغسطينوس في تفسير التكوين ك ٨ « يجب على الانسان ان لا يعرض
عن الله حتى يبقى الله له بره » والنعمة تبقى في الانسان من دون حركة
الاختيار . فيمكن اذن ان تفاض عليه من البدء من دون حركة الاختيار
لكن يعارض ذلك قوله في يو ٦ : ٤٥ « كل من سمع من الآب وتعلم
يقبل الي » والتعلم ليس يحصل من دون حركة الاختيار فان المتعلم يوافق المعلم
رأياً . فليس يقبل اذن احد الى الله بالنعمة المبررة من دون حركة الاختيار
والجواب ان يقال ان تبرير الاثيم يحصل بتحريرك الله الانسان الى البر

فهو الذي يبرر الاتيم كما في روم ٤ : ٥ والله يحرك كل شيء على مقتضى حال طبيعته كما نجد في الاشياء الطبيعية ان الاجسام الثقيلة تتحرك منه على خلاف ما تتحرك الاجسام الخفيفة لاختلاف طبائعهما . وهو كذلك يحرك الناس الى البر على مقتضى حال الطبيعة البشرية . ومن مقتضى طبيعة الانسان ان يكون مختاراً . ولهذا فالانسان الذي يلي استعمال اختياره لا يحركه الله الى البر من دون حركة الاختيار لكنه تعالى في وقت واحد يفيض موهبة النعمة المبررة ويحرك الاختيار الى قبولها في من كان قابلاً لهذا التحريك

إذا اجيب على الاول بان الاطفال لا يلون استعمال الاختيار ولذلك يحركهم الله الى النعمة بمجرد افاضة النعمة على نفوسهم وهذا لا يتم بدون السر فكما لم يلتفتوا بالخطيئة الاصلية بارادتهم بل بالولادة الجسدية كذلك تصدر اليهم النعمة من المسح بالولادة الثانية الروحية ومثلهم في ذلك المجانين والمختلوا المعقل الذين لم يلوا قط استعمال الاختيار . واما من ولي حيناً استعمال الاختيار ثم فقده بالمرض او بالنوم فلا ينال النعمة المبررة بما يولاه خارجاً عن المعمودية او غيرها من الاسرار ما لم يكن قاصداً قبول السر من قبل وهذا لا يحدث من دون حركة الاختيار . وعلى هذا النحو خلّق ذلك الذي ذكره اوغسطينوس خلقاً جديداً لانه رضي بالمعمودية من قبل ومن بعد

وعلى الثاني بان سليمان ايضاً لم يستحق الحكمة ولا نالها في حال النوم بل كُثِفَ له في الحلم ان الله يؤتيه الحكمة بسبب توقيته السابق اليها ولهذا قل عن نفسه في حك ٧ : ٧ « تَمِيتُ فَأُوتِيتُ الْحِكْمَةَ » - او يقال ان ذلك الحلم لم يكن طبيعياً بل كان حلم النبوة على حسب ما قيل في عد ١٢ : ٦ « ان كان فيكم نبي للرب فبالحلم او بالرؤيا اخاطبه » وصاحب هذه الحال يلي استعمال الاختيار

ومع ذلك فليس حكم موهبة الحكمة وموهبة النعمة المبررة واحداً فان موهبة النعمة المبررة تسوق الانسان بالخصوص الى الخير الذي هو موضوع الارادة فيتحرك الانسان اليه بحركة الارادة التي هي حركة الاختيار واما الحكمة فانها كمال للعقل الذي يتقدم الارادة فيجوز ان يستثير بموهبة الحكمة من دون حركة كاملة من جهة الاختيار كما نجد ان بعض الاشياء 'توحى' الى الناس في الحلم كقوله في ايوب ٣٣ «حين يقع السبات على الناس وهم نائمون على مضاجعهم حينئذ يفتح آذان الرجال ويشفقهم بالعلم» وعلى الثالث بان افاضة النعمة المبررة يصاحبها انقلاب في النفس فكان لا بد فيها من اختيار النفس البشرية لتحرك على مقتضى حالها واما بقاء النعمة فلا انقلاب معه فلا يقتضى له حركة من جهة النفس بل مواصلة التأثير الالهي فقط

الفصل الرابع

في ان تبرير الاثيم هل يقتضي حركة الايمان

يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان تبرير الاثيم لا يقتضي حركة الايمان فكما يتبرر الانسان بالايمان كذلك يتبرر بامور اخرى ايضاً اي بالخافة كقوله في سي ١ : ٢٧ - ٢٨ «مخافة الرب تنفي الخطيئة لان من كان يغير مخافة لا يمكن ان يبرر» وبالحجة كقوله في لو ٧ : ٤٧ «ان خطاياها الكثيرة مغفورة لها لانها احبت كثيراً» وبالتواضع كقوله في يع ٤ : ٦ «الله يقاوم المتكبرين ويعطي النعمة للمتواضعين» وبالرحمة كقوله في ام ١٥ : ٢٧ «بالرحمة والايمان تُكفر الخطايا» فليست حركة الايمان اذن اكثر ضرورة للتبرير من حركة الفضائل المتقدمة

٢ وايضاً ان التبرير لا يقتضي فعل الايمان الا من حيث ان الانسان يعرف

الله بالايان . والانسان يمكن له ان يعرف الله باموره اخري اي بالمعرفة الطبيعية وبموهبة الحكمة . فليس فعل الايمان اذن ضرورياً لتبرير الاثيم

٣ وايضاً ان عقائد الايمان متعددة فلو كان فعل الايمان ضرورياً لتبرير الاثيم لوجب في ما يظهر ان يفكر الانسان في بدء تبريره بجميع عقائد الايمان . وهذا باطل في ما يظهر لاقتضاء هذا الافتكار مدة طويلة من الزمان . فيظهر اذن ان التبرير لا يقتضي فعل الايمان

لكن يعارض ذلك قوله في رو ٥ : ١ « اذ قد بُرِّرنا بالايمان فلنا سلام مع الله »

والجواب ان يقال ان تبرير الاثيم يقتضي حركة الاختيار من حيث ان عقل الانسان يتحرك من الله . والله يحرك نفس الانسان بردها اليه كقوله في مز ٨٤ في رواية « اللهم متى رددتنا نحيينا » ولهذا كان تبرير الاثيم يقتضي حركة العقل التي بها يرجع الى الله . واول رجوع الى الله يحصل بالايمان كقوله في عبر ١١ : ٦ « الذي يدنو الى الله يجب عليه ان يؤمن انه كائن » فحركة الايمان اذن ضرورية لتبرير الاثيم

اذاً اجيب على الاول بان حركة الايمان لا تكون كاملة ما لم تصاحبها المحبة فحركة المحبة اذن تجتمع في تبرير الاثيم حركة الايمان . والاختيار انما يتحرك الى الله ليخضع له فلا بد اذن هناك من فعل المخافة البنوية وفعل التواضع ايضاً فقد يحدث ان فعلاً واحداً بعينه من افعال الاختيار يرجع الى فضائل مختلفة باعتبار ان احداها آمرة والاخرى مأمورة اي من حيث يجوز ان يقصد بالفعل غايات مختلفة . وفعل الرحمة يتوجه ضد الخطيئة اما بطريق التكفير فيكون لاحقاً للتبرير او بطريق الاستعداد من حيث ان « الرحاء يُرَحَّمون » فيكون متقدماً على التبرير لو تعاونت عليه مع الفضائل المتقدمة من حيث

ان الرحمة تندرج في محبة القريب
وعلى الثاني بان الانسان لا يرجع بالمعرفة الطبيعية الى الله من حيث هو
موضوع السعادة وعلة التبرير فليست هذه المعرفة اذن كافية للتبرير . واما
موهبة الحكمة فلا بد ان تكون مسبقة بمعرفة الايمان كما يظهر مما مر في
مب ٦٨ .

وعلى الثالث بقول الرسول في روم ٤ : ٥ « الذي يؤمن بمن يبرر الاثيم
يحسب له ايمانه برأ بحسب قصد نعمة الله » فهو صريح بان فعل الايمان ضروري
لتبرير الاثيم بمعنى ان يؤمن الانسان بان الله يبرر الناس بسر المسيح
الفصل الخامس

في ان تبرير الاثيم هل يقتضي حركة الاختيار الى الخطيئة
يتخطى الى الخامس بان يقال : يظهر ان تبرير الاثيم لا يقتضي حركة الاختيار
الى الخطيئة فان المحبة تكفي وحدها لمحو الخطيئة كقوله في ام ١٠ : ١٢ « المحبة
تسترجع المعاصي » . وليس موضوع المحبة هو الخطيئة . فليست حركة
الاختيار الى الخطيئة ضرورية لتبرير الاثيم
٢ وايضاً من يسعى الى ما امامه لا ينبغي ان يلتفت الى ما وراءه كقول
الرسول في فيل ٣ : ١٣ « أنسى ماورائي وأنسب الى ما أمامي فاسعى الى الجزء المعين
للدعوة العليا » ومن يسعى الى البر فوراء الخطايا الماضية . فينبغي ان ينساها وليس
ينبغي ان ينسب اليها بحركة الاختيار

وايضاً ان تبرير الاثيم لا تُغفر فيه خطيئة دون اخرى فان توقع نصف
المغفرة من الله اثم كما في تم ٣ في التوبة . فلو كان تبرير الاثيم يقتضي تحريك
الاختيار ضد الخطيئة لوجب ان يتصور جميع خطاياهم . وهذا باطل في ما
يظهر لاقتضاء هذا التصور زماناً طويلاً والزم عدم مغفرة الخطايا المنسية .

فليست اذن حركة الاختيار الى الخطيئة ضرورية لتبرير الالائم
 لكن يعارض ذلك قوله في مز ٣١ : ٥ « قات اعترف للرب بمعصيتي
 وانت غفرت اثم خطيئتي »

والجواب ان يقال ان تبرير الالائم حركة يحرك بها الله العقل البشري
 من حال الخطيئة الى حال البر كما مر في ف ا فيجب اذن ان تكون نسبة
 النفس الانسانية الى كلا هذين الطرفين من جهة حركة الاختيار كسبة
 الجسم الذي يحركه محرك بمحركة مكانية الى طرفي الحركة . ولا يخفى ان
 الجسم استحرك بمحركة مكانية يبعد عن مبدأ الحركة ويقرب الى المنتهى
 فينبغي اذن في تبرير النفس الانسانية ان تبعد بمحركة الاختيار عن الخطيئة
 وتقرب الى البر . والمراد بالبعد والقرب في الاختيار الكراهة والاشتياق فقد
 قال اوغسطينوس في تفسيره قول يو ١٠ : ١٢ : اما الاجير فيهرب : « ان
 امبالناهي حركات قلوبنا فالفرح هو انبساط القلب والخوف هو هرب القلب .
 تطلب بقلب حين تتوق وشهرب بالقلب حين تخاف » فلا بد اذن في تبرير
 الالائم من حركتين في الاختيار احدهما يسعى بها شوقاً الى البر والاخرى
 يكره بها الخطيئة

اذ ااجيب على الاول بان طلب احد المتقابلين والهرب من الآخر هما الى
 فضيلة واحدة بعينها فكما ان حب الله هو الى فضيلة المحبة كذلك ايضاً كراهة
 الخطايا التي بها تنفصل النفس عن الله

وعلى الثاني بان الانسان لا ينبغي ان يرجع الى ما وراءه بالمحبة بل يجب
 بهذا الاعتبار ان ينسأ ثلاً يعطف اليه الا انه ينبغي ان يذكره بتصوره
 ليكرهه فانه بذلك يبتعد عنه

وعلى الثالث بان الانسان قبل التبرير يجب ان يمقت كل ما يذكره من

الخطايا التي اقترفها وهذا الاعتبار السابق يتبعه في النفس حركة مقتضية لجميع الخطايا المقترفة وفي جعلها الخطايا المنسية لاستعداد الانسان في تلك الحال للندامة على ما لم يذكره منها ايضاً لو تذكره وهذه الحركة مما يقتضيه التبرير

الفصل السادس

في ان مغفرة الخطايا هل يجب ان تجعل في جملة ما يقتضيه تبرير الاثيم يتخطى الى السادس بان يقال : يظهر ان مغفرة الخطايا لا يجب ان تجعل في جملة ما يقتضيه تبرير الاثيم فان جوهر الشيء لا يجعل في عداد مقتضياته كما لا ينبغي ان يجعل الانسان في عداد النفس والجسد . وتبرير الاثيم هو نفس مغفرة الخطايا كما في ١ فلا ينبغي ان تجعل في عداد ما يقتضيه ٢ وايضاً ان افاضة النعمة هي نفس مغفرة الذنب كما ان الانارة هي نفس في الظلمة . وليس يجعل شيء في عداد نفسه لان الواحد يقابل الكثير . فليس ينبغي اذن ان تجعل مغفرة الذنب وافاضة النعمة في عداد واحد ٣ وايضاً ان مغفرة الخطايا تترتب على تحريك الاختيار الى الله والى الخطيئة تترتب المعلول على العلة اذ بالايان والندامة تغفر الخطايا . وليس ينبغي ان يجعل المعلول وعاته في عداد واحد لان الاشياء التي تجعل في عداد واحد كان احدها قسيم للآخر متحدة بالطبيعة . فليس ينبغي اذن ان تجعل مغفرة الذنب في عداد ما يقتضيه تبرير الاثيم

لكن يعارض ذلك ان غاية كل شيء يجب ان تجعل في جملة مقتضياته لكونها اخص شيء فيه . ومغفرة الخطايا هي الغاية المقصودة من تبرير الاثيم ففي اش ٢٧ : ٩ « اثمنا كل الثمرة نحو خطيئته » فينبغي اذن ان تجعل مغفرة الخطايا في جملة ما يقتضيه تبرير الاثيم

والجواب ان يقال ان تبرير الاثيم يقتضي اربعة وهي افاضة النعمة
وتحرك الاختيار الى الله بالايمان وتحركة الى الخطيئة ومغفرة الذنب . وتحقيق ذلك
ان التبرير حركة بها يحرك الله النفس من حال الذنب الى حال البر كما مر في
ف ١ ولا بد في كل حركة بتحريك بها شيء من آخر من ثلاثة الاول تحريك
الحرك والثاني تحريك المتحرك والثالث انتضاء الحركة او الوصول الى المنتهى .
فمن جهة التحريك الالهى تجعل افاضة النعمة ومن جهة تحريك الاختيار
يُجعل له حركتان باعتبار البعد عن المبدأ والقرب الى المنتهى . واما الانتضاء اي
الوصول الى منتهى هذه الحركة فهو المراد بمغفرة الذنب ففي ذلك يتقضي التبرير
اذا اجيب على الاول بأنه انما يقال ان تبرير الاثيم هو نفس مغفرة
الخطايا من حيث ان كل حركة تستفيد نوعها من منتهاها غير ان الوصول
الى المنتهى يقتضي اموراً اخرى كثيرة كما يظهر مما تقدم

وعلى الثاني بان افاضة النعمة ومغفرة الذنب يعوز اعتبارهما من وجهين
اولاً من جهة جوهر الفعل وهما بهذا الاعتبار واحد بعينه لان الله بفعل واحد
بعينه يمجود بالنعمة ويغفر الذنب . وثانياً من جهة موضوعهما وهما بهذا الاعتبار
متغايران بتغاير الذنب المنتفي والنعمة المفاضة على حد ما في الاشياء الطبيعية
من تغاير الكون والفساد وان يكن كون احدهما هو فساد الآخر

وعلى الثالث بان التعداد الذي عليه كلامنا لا يراذ به ما يكون بحسب
انقسام الجنس الى انواع فان هذا يجب ان تحصل المعدودات فيه معاً بل ما
يكون بحسب تغاير الاشياء المقترضة للثمة شيء وهذا يجوز ان يكون فيه بعض
المعدودات متقدماً وبعضها متاخراً لجواز ان يكون بعض مباديء الشيء
المركب واجزائه متقدماً على بعض



الفصل السابع

في ان تبرير الاثيم هل يحصل دفعةً او تدريجاً

ينحط الى السابع بان يقال : يظهر ان تبرير الاثيم ليس يحصل دفعةً بل تدريجاً لانه يقتضي حركة الاختيار . وفعل الاختيار هو الانتخاب الذي يجب ان يكون مسبقاً بإعمال الراي كما مرّ في مب ١٥ ف ٣ وإعمال الراي يدل على نوع من النظر الذي يحصل بنوع من التدرج . فيظهر اذن ان تبرير الاثيم تدريجي

٢ وايضاً ان حركة الاختيار لا تحصل بدون نظر بالفعل . ويمتنع تصور امور كثيرة معاً بالفعل كما مرّ في ١ ف مب ٨٥ ف ٤ . فاذا بما ان تبرير الاثيم يقتضي تحرك الاختيار الى أكثر من واحد اي الى الله وإلى الخطيئة يظهر انه يمتنع حصوله دفعةً

٣ وايضاً ان الصورة التي تقبل الاكثر والاقل تحصل في المحل تدريجاً كما يظهر في البياض والسواد . والنعمة تقبل الاكثر والاقل كما مرّ في البحث الآنف ف ٤ . فاذا بما ان تبرير الاثيم يقتضي افاضة النعمة يظهر انه يمتنع حصوله دفعةً

٤ وايضاً ان حركة الاختيار التي يقتضيها تبرير الاثيم تستحق الثواب فينبغي ان تصدر عن النعمة التي لا استحقاق بدونها كما سيأتي بيانه في البحث الآتي ف ٢ . وقبول شيء للصورة متقدّم على فعله بحسب الصورة . فالنعمة اذن تفاض اولاً ثم يتحرك الاختيار الى الله وإلى مقت الخطيئة . فالتبرير اذن ليس يحصل كله دفعةً

٥ وايضاً اذا افيضت النعمة على النفس فلا بد ان يكون هناك ان تعمل فيه أولاً في النفس وكذا اذا غفر الذنب فلا بد ان يكون هناك ان اخير يكون الانسان فيه

خاضعاً للذنوب ويمتنع ان يكون نفس الآن الاول للزوم اجتماع المتقابلين معاً في واحدٍ بعينه فلا بد اذن ان يكون هناك آتان متعاقبان يجب ان يكون بينهما زمان اوسط كما قال الفيلسوف في الطبيعيات كـ ١٠٦. فالتهير اذن ليس يحصل كله دفعة بل تدريجاً

لكن يعارض ذلك ان تهير الاثيم يحصل بنعمة الروح القدس الذي يبرر . والروح القدس يحل في النفوس البشرية بفتة كقوله في اع ٢ : ٢ « حدث بفتة صوت من السماء كصوت ريح شديدة » وقال الشارح في تفسير هذه الآية ان « نعمة الروح القدس لا تعرف بلاء العناء » فتهير الاثيم اذن ليس تدريجياً بل آتياً

والجواب ان يقال ان تهير الاثيم باعتبار اصله ومبدئه قائم كله بافاضة النعمة اذ بها يتحرك الاختيار ويغفر الذنب . وافاضة النعمة تحصل دفعة من غير تدريج وتحقيقه ان عدم ارتسام صورة دفعة في المحل يحصل عن عدم تاهب المحل وعن افتقار الفاعل في تاهبه الى زمان ولهذا نجد ان الهوى متى تاهبت باستحالة سابقة وردت عليها في الحال الصورة الجوهرية ونجد ايضاً ان الشفاف لاستعداده في نفسه لقبول النور يستتير دفعة بالجسم المضيء بالفعل . وقد مر في البحث الآنف ف ٢ ان الله لا يقتضي لافاضة النعمة على النفس استعداداً غير الاستعداد الذي يفعله هو وهو تعالى يفعل هذا الاستعداد الكافي لقبول النعمة تارة دفعة وتارة تدريجاً كما مر هناك ايضاً فان تعذر إعداد الهوى دفعة على الفاعل الطبيعي انما هو لعدم تناسب بين ما يمانع في الهوى وبين قدرة الفاعل ولهذا نجد انه كلما كانت قدرة الفاعل اعظم كانت الهوى اسرع تاهباً واما القدرة الالهية فلانها غير متناهية نستطيع ان تؤهب دفعة للصورة كل هوى مخلوقة ولا سيما اختيار الانسان الذي يجوز

بحسب طبيعته ان تكون حركة آية . فتبرير الاثيم اذن يحصل من الله دفعة
اذن اجيب على الاول بان حركة الاختيار المتقضاة لتبرير الاثيم هي
الرضى بمقت الخطيئة والاقبال الى الله وهذا الرضى يحصل دفعة وقد يعرض ان
يسبقه اعمال انراي ولكن هذا ليس من جوهر التبرير بل هو سبيل الى الله كما ان
الحركة المكانية سبيل الى الانارة والاستعالة سبيل الى الكون

وعلى الثاني بانه قد مر في ق ١ م ٧٥ انه ليس يمتنع تصور امرين معاً
بالفعل من حيث هما واحد باعتبار ما كما تصور الموضوع والمحمول معاً من
حيث هما متحدان بنسبة ايجابية واحدة وعلى هذا النحو يمكن للاختيار ان
يتحرك الى اثنين معاً باعتبار ان احدهما غاية للآخر . وتحرك الاختيار الى
الخطيئة يقصد به تحركه الى الله فالانسان انما يمقت الخطيئة لانها ضد الله الذي
يريد ان يتصل به ولهذا كان الاختيار في تبرير الاثيم يمقت الخطيئة ويقبل
الى الله دفعة كما ان الجسم ايضاً في آن واحد يبعد عن حيز ويقرب الى
آخر

وعلى الثالث بان عدم ورود الصورة دفعة على الهيولى لا يجب ان يعلل
باحتمالها الاكثر والاقل والآن يستلزم الهوى دفعة لاحتمال استنارته الاكثر
والاقل بل يجب ان يعلل باستعداد الهيولى او المحل كما تقدم

وعلى الرابع بان الشيء يتبدى ان يفعل بحسب صورته حال حصولها كما
ان النار تتحرك صعوداً حال تولدها واذا كانت حركتها آية تتم في آن واحد .
وحركة الاختيار التي هي الارادة ليست تدريجية بل آية فلا ينبغي ان يكون
تبرير الاثيم تدريجياً

وعلى الخامس بان تعاقب المتقابلين في محل واحد ليس له حكم واحد
في ما هو خاضع للزمان وفي ما هو فوق الزمان فان الاشياء الخاضعة للزمان

ليس 'يجعل فيها' أن أخير ترد فيه الصورة السابقة على المحل ولكنه 'يجعل فيها' زمان أخير وأن أول ترد فيه الصورة اللاحقة على الهيولى أو المحل . وتحقيق ذلك انه لا يجوز أن 'يجعل في الزمان' أن متقدم على أن آخر بغير توسط لان الآت لا تعاقب في الزمان كما لا تعاقب النقط في الخط على ما اثبتة الفيلسوف في الطبيعيات ك ٦ . والزمان ينتهي الى الآن فما يتحرك اذن في الزمان السابق الى صورة فهو فيه كله خاضع للصورة المقابلة لماوفي الآن الاخير منه الذي هو الآن الاول من الزمان اللاحق تحصل له الصورة التي هي منتهى الحركة — واما الاشياء التي فوق الزمان فليس الامر فيها كذلك فانه اذا كان في شيء منها كالملائكة مثلاً تعاقب في العواطف أو التصورات العقلية فليس يتقدر هذا التعاقب بالزمان المتصل بل بالزمان المنفصل كما ان الاشياء المتقدمة ايضاً ليست متصلة على ما اسلفنا في ق ١ م ٥٣ ف ٣ فينبغي اذن ان 'يجعل فيها' أن أخير كان فيه السابق وأن أول يكون فيه اللاحق ولا حاجة الى زمان متوسط اذ ليس هناك الاتصال الزماني الذي كان يقتضي ذلك . والنفس البشرية التي تتبرر هي بالذات فوق الزمان ولكنها تخضع للزمان بالعرض اي من حيث انها تعقل على وجه متصل وفي الزمان بحسب الصور الخيالية التي تلحظ فيها الصور المعقولة كما في ق ١ م ٨٣ ف ٧ فينبغي اذاً ان يحكم من هذه الحيثية على تغيرها بحسب حال الحركات الزمانية بمعنى انه لا ينبغي ان يجعل أن أخير كان فيه الذنب بل زمان أخير ولكنه ينبغي ان يجعل أن أول توجد فيه النعمة واما الزمان السابق فقد كان الذنب موجوداً فيه

الفصل الثامن

في ان افاضة النعمة هل هي في الرتبة الطبيعية اول ما يقتضيه تبرير الاثيم يتخطى الى الثامن بان يقال : بظهر ان افاضة النعمة ليست في الرتبة

الطبيعية اول ما يقتضيه تبرير الاثيم فان البعد عن الشر متقدم على القرب الى الخير كقوله في مز ٣٦: ٢٧ « جانب الشر واصنع الخير » ومغفرة الذنب من قبيل البعد عن الشر وافاضة النعمة من قبيل القرب الى الخير . فمغفرة الذنب اذن متقدمة في الرتبة الطبيعية على افاضة النعمة

٢ وايضاً ان التأهب متقدم طبعاً على الصلابة المتأهب لها . وحركة الاختيار تأهب لقبول النعمة . فهي اذن متقدمة طبعاً على افاضة النعمة
٣ وايضاً ان الخطيئة تحول دون اقبال النفس على الله . وازالة ما يعوق عن الحركة متقدمة على حصول الحركة . فمغفرة الذنب اذن وحركة الاختيار الى الخطيئة متقدمة طبعاً على حركة الاختيار الى الله وعلى افاضة النعمة

لكن يعارض ذلك ان العلة متقدمة طبعاً على المعلول . وافاضة النعمة علة لكل ما يقتضيه تبرير الاثيم كما تقدم في الفصل الآنف . فهي اذن متقدمة طبعاً

والجواب ان يقال ان الامور الاربعة المتقدمة المتقتضا لتبرير الاثيم تجتمع في الزمان لان تبرير الاثيم ليس تدريجياً كما مر في الفصل الآنف ولكن بعضها متقدم على بعض في رتبة الطبيعة . واولها في الرتبة الطبيعية افاضة النعمة وثانيها حركة الاختيار الى الله وثالثها حركته الى الخطيئة والرابع مغفرة الذنب . وتحقيق ذلك ان الاول طبعاً في كل حركة هو تحريك المحرك والثاني استعداد الميول اي تحريك المتحرك والاخير هو منتهى الحركة الذي اليه ينتهي تحريك المحرك . فتحريك الله المحرك هو افاضة النعمة كما مر في ف ٦ وتحريك المتحرك او استعداده هو حركة الاختيار بقسميها ومنتهى الحركة هو مغفرة الذنب كما يظهر مما مر في ف ١ و ٦ وعلى هذا فالاول

بالرتبة الطبيعية في تبرير الاثيم هو افاضة النعمة والثاني حركة الاختيار الى الله والثالث حركته الى الخطيئة (فان الذي يتبرر انا يمقت الخطيئة لكونها ضد الله فكانت حركة الاختيار الى الله متقدمة طبعاً على حركته الى الخطيئة لكونها علة لها) والرابع والاخير هو مغفرة الذنب التي هي المنقصودة من كل هذا الانقلاب على انها غاية كما مر في الموضع المتقدمة الاشارة اليه

اذا اوجب على الاول بان البعد عن احد الطرفين والقرب الى الآخر يجوز اعتبارها من وجهين اولاً من جهة المتحرك وبهذا الاعتبار يكون البعد عن احد الطرفين متقدماً طبعاً على القرب الى الطرف الآخر فان الحل المتحرك يوجد فيه اولاً احد المتقابلين الذي ينبذ ثم يوجد فيه بعده المقابل الآخر الذي يبلغه بالحركة . وثانياً من جهة الفاعل والامر فيه بالعكس فان الفاعل يفعل بالصورة السابقة فيه لرفع ما يضادها كما ان الشمس تفعل بنورها لرفع الظلام فالانارة اذن من جهة الشمس متقدمة على رفع الظلام واما من جهة الهواء المستنير فتطهره من الظلام متقدم بالرتبة الطبيعية على قبوله النور وان كان كلاهما يحصلان معاً في زمان واحد . ولما كانت افاضة النعمة ومغفرة الخطايا تقالان من جهة الله المبرر كانت افاضة النعمة متقدمة بالرتبة الطبيعية على مغفرة الذنب . واما اذا اعتبر فيهما ما كان من جهة الانسان المتبرر فالامر بالعكس لان النجاة من الذنب متقدمة بالرتبة الطبيعية على قبول النعمة المبررة — او يقال ان الذنب هو الطرف البدائي للتبرير والبر هو الطرف النهائي له والنعمة هي علة مغفرة الخطايا واكساب البر

وعلى الثاني بان تاهب الحل متقدم بالرتبة الطبيعية على قبول الصورة ولكنه متاخر عن فعل الفاعل الذي به ايضاً تاهب الحل ولهذا كانت حركة الاختيار متقدمة بالرتبة الطبيعية على قبول النعمة ومتاخرة عن افاضة النعمة

وعلى الثالث بان الحركات النفسانية يتقدم فيها مطلقاً الحركة الى مبدأ النظر ومنتهى الفعل او غايته واما في الحركات الخارجية فرفع العائق متقدم على ادراك الغاية كما قال الفيلسوف في الطبيعيات كـ^٢ ولما كانت حركة الاختيار حركة نفسانية كان تحركه الى الله على انه الغاية متقدماً بالرتبة الطبيعية على رفع العائق الذي هو الخطيئة

الفصل التاسع

في ان تبرير الاثيم هل هو اعظم اعمال الله

يتخطى الى التاسع بان يقال : يظهر ان تبرير الاثيم ليس اعظم اعمال الله فان تبرير الاثيم لنال به نعمة الطريق . والتمجيد تنال به نعمة الوطن التي هي اعظم . فتمجيد الملائكة او الناس اذن عمل اعظم من تبرير الاثيم^٢ وايضاً ان تبرير الاثيم يرمي الى خير جزئي لفرد واحد من الناس . وخير الكون اعظم من خير فرد واحد من الناس كما في كتاب الاخلاق^١ . تخلق السماء والارض اذن عمل اعظم من تبرير الاثيم

^٣ وايضاً ان فعل شيء من لا شيء وبدون معاونة شيء للفاعل لا اعظم من فعل شيء من شيء بمعاونة من جهة المفعول به . وفي عمل الخلق يفعل شيء من لا شيء فتعذر معاونة شيء للفاعل واما في تبرير الاثيم فالله يفعل شيئاً من شيء اي يفعل البار من الاثيم وتوجد معاونة من جهة الانسان لان هناك حركة الاختيار كما مر في ف ٣ . فليس تبرير الاثيم اذن اعظم اعمال الله

لكن يعارض ذلك قوله في مز ١٤٤ : ٩ «مراجعة فوق كل اعماله» وقوله في رتبة القداس في الاحد العاشر بعد العنصرة «اللهم الذي اعظم ما تعلن قدرتك بالمغفرة والرحمة» وقول اوغسطينوس في تفسير آية يوحنا ١٢ : ١٢

يعمل اعظم منها » ان جعل الاثيم باراً عمل اعظم من خلق السماء والارض »
والجواب ان يقال ان عملاً يقال له عظيم باعتبارين اولاً باعتبار كيفية
الفعل والخلق بهذا الاعتبار اعظم الاعمال اذ به يفعل شيء من لا شيء وثانياً
باعتبار عظم المفعول وبهذا الاعتبار يكون تبرير الاثيم الذي غايته خير المشاركة
الالهية الابدي اعظم من خلق السماء والارض الذي غايته خير الطبيعة
المتغيرة ولهذا بعد ان قال اوغسطينوس « ان جعل الاثيم باراً عمل اعظم من خلق
السماء والارض » قال « لان السماء والارض زائلتان واما خلاص المختارين
وتبريرهم فباق »

لكن ينبغي ان يعلم ان شيئاً يقال له عظيم باعتبارين اولاً باعتبار الكمية
المطلقة وموهبة المجد بهذا الاعتبار اعظم من موهبة النعمة المبررة الاثيم فيكون
تجديد الابرار بهذا الاعتبار عملاً اعظم من تبرير الاثيم وثانياً باعتبار الكمية
الاضافية كما يقال جبل صغير ودخنة عظيمة . وموهبة النعمة المبررة الاثيم
هي بهذا الاعتبار اعظم من موهبة المجد الذي يولي البار العبطة فان مجاوزة
موهبة النعمة لاهلية الاثيم الذي كان مستوجباً العقاب اعظم من مجاوزة
موهبة المجد لاهلية البار الذي صار بتبرره اهلاً للمجد . ولهذا قال اوغسطينوس
في الموضع المتقدم « ليحكم من يشاء في ما اذا كان خلق الابرار والملائكة اعظم
من تبرير الائمة . لا جرم اذا كانت القدرة في كليهما سواء فالرحمة في هذا اعظم »
وبذلك يظهر الجواب على الاول

وعلى الثاني بان خير الكون اعظم من خير الفرد الجزئي اذا اعتبر كلاهما
في جنس واحد واما خير نعمة الفرد الواحد فهو اعظم من خير طبيعة الكون
بجملته

وعلى الثالث بان هذا الاعتراض يرد من جهة كيفية الفعل التي باعتبارها

يكون الخلق اعظم اعمال الله

الفصل العاشر

في ان تبرير الاثيم هل هو معجزة

بتخطي الى العاشر بان يقال : يظهر ان تبرير الاثيم معجزة فان الاعمال المعجزة اعظم من الغير المعجزة . وتبرير الاثيم عمل اعظم من سائر الاعمال المعجزة كما يظهر من كلام اوغسطينوس المورد في المعارضة الآتفة . فتبرير الاثيم اذن معجزة .

٢ وايضاً ان حركة الارادة في النفس كالليل الطبيعي في الاشياء الطبيعية ومتى فعل الله في الاشياء الطبيعية شيئاً ضد ميل الطبيعة كان فله معجزة كإبرائه الاكهم وبعثه الميت . واردة الاثيم تمنح الى الشر . فاذاً بما ان الله تبريره الانسان يحركه الى الخير يظهر ان تبرير الاثيم معجزة

٣ وايضاً كما ان الحكمة موهبة الهية كذلك البرايضاً . ونيل الحكمة من الله دفعة دون درس واجتهاد معجزة . فاذاً تبرير الاثيم من الله معجزة لكن يعارض ذلك ان الاعمال المعجزة مجاوزة القدرة الطبيعية . وتبرير الاثيم ليس مجاوزاً القدرة الطبيعية فقد قال اوغسطينوس في كتاب انتخاب القديسين « ان امكان الحصول على الايمان من شأن طبيعة الناس كما كان الحصول على المحبة . والحصول على ذلك من شأن نعمة المؤمنين » فليس تبرير الاثيم اذن معجزة

والجواب ان يقال ان الاعمال المعجزة يوجد فيها عادة ثلاثة اولها من جهة قدرة الفاعل وهو امتناع فعلها بغير القدرة الالهية فهي لذلك عجيبة مطلقاً لخصاء سببها كما مر في ١ ف ١٠٥ و ٢ وبهذا الاعتبار يجوز اطلاق المعجزة على تبرير الاثيم وخلق العالم وبالجملة على كل فعل لا يقدر عليه الا الله

والثاني كون ورود الصورة في بعض الاعمال المعجزة فوق القدرة الطبيعية التي لتلك
 الميولي كما ان الحياة في بعث الميت هي فوق قدرة ذلك الجسم الطبيعية .
 وتبرير الاثيم ليس بهذا الاعتبار معجزة لان النفس قادرة طبعاً على قبول
 النعمة لانها من حيث هي مصنوعة على صورة الله قادرة على قبول الله بالنعمة
 كما قال اوغسطينوس في كتاب الثلاث ١٤ ب ٨ . والثالث حدوث شيء خارق
 لعادة احداث العلول كحصول مريض دفعة على الشفاء التام خلافاً للعادة
 التي يحصل بها هذا الشفاء بفعل الطبيعة او الصناعة . وتبرير الاثيم بهذا
 الاعتبار يكون تارة معجزة وتارة غير معجزة فان التبرير يحصل عادة بان يحرك
 الله النفس باطناً فيتدي الانسان الى الله اهتداءً يكون في اول الامر ناقصاً ثم
 يصير تاماً لان « المحبة في بدء امرها تستحق الازدياد فتتزايد استحققت
 الكمال » كما قال اوغسطينوس في رسا ١٨٦ . وقد يحرك الله النفس تحريكاً
 قوياً فينال الانسان دفعة تمام البر كما حدث في اهتداء بولس التي صاحبه
 السقوط العجيب في الخارج ولهذا تقيم الكعبة عيداً لاهتداء بولس باعتبار
 كونه معجزة

اذاً الجيب على الاول بان بعض الاعمال المعجزة وان كانت ادنى من
 تبرير الاثيم باعتبار الخير الحاصل الا انها خارقة لعادة حصول مثلها من
 العلولات فكان لها من حقيقة المعجزة اكثر مما له
 وعلى الثاني بانه ليس كلما تحرك الشيء الطبيعي حركة مضادة لميله يكون
 ذلك معجزة والا لكان تسخن الماء او رمي الحجر صعداً معجزة بل انما يكون
 ذلك معجزة متى حدث على وجه خارق لنظام علته التي من شأنها ان تفعل
 ذلك . وتبرير الاثيم ليس يقدر عليه الا الله كما ليس يقدر على تسخين الماء الا
 النار ولهذا فتبرر الاثيم من الله ليس بهذا الاعتبار معجزة

وعلى الثالث بان من شأن الانسان ان ينال الحكمة والعلم من الله بعقله واجتهاده متى صار حكيمًا او عالمًا على خلاف هذا الوجه كان ذلك معجزة ولكن ليس من شأنه ان ينال النعمة المبررة بفعله بل بفعل الله فليس حكمهما واحدًا

المبحث الرابع عشر بعد المائة

في استحقاق الثواب — وفيه عشرة فصول

ثم ينبغي النظر في استحقاق الثواب الذي هو مقبول النعمة المعاونة والبحث في ذلك بدور على عشر مسائل — ١ هل يمكن للانسان ان يستحق ثواباً من الله — ٢ هل يمكن لاحد بدون النعمة ان يستحق الحياة الابدية — ٣ هل يمكن لاحد بالنعمة ان يستحق من باب العدل الحياة الابدية — ٤ هل اخص ما به تكون النعمة مبدئاً للاستحقاق هو المحبة — ٥ هل يمكن للانسان ان يستحق النعمة الاولى لنفسه — ٦ هل يمكن له ان يستحقها لغيره — ٧ هل يمكن لاحد ان يستحق لنفسه الانتعاش بعد العثرة — ٨ هل يمكن لاحد ان يستحق لنفسه زيادة النعمة او المحبة — ٩ هل يمكن لاحد ان يستحق لنفسه الثبات الى المنتهى — ١٠ هل يتعلق الاستحقاق بالخيرات الزمنية

الفصل الاول

في ان الانسان هل يمكن له ان يستحق ثواباً من الله

يتخطى الى الاول بان يقال : يظهر انه ليس يمكن للانسان ان يستحق ثواباً من الله اذ ليس احد يستحق اجرة في ما يظهر على تاديتيه لغيره ما يجب عليه « وكل ما نفعه من الصلاح لا يمكن ان يفي بما يجب علينا لله بل لا تزال بعد ذلك ايضاً مديونين له كما قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٨ وعليه قوله في لو ١٢ : ١٠ « اذا فعلتم جميع ما أمرتم به فقولوا انا عبيد بطالون انما فعلنا ما كان يجب علينا فعله » فليس يمكن اذن للانسان ان يستحق ثواباً من الله ٢ وايضاً من افاد نفسه شيئاً فليس يظهر انه يستحق بذلك ثواباً ممن لا يفيد هوشياً . والانسان بحسن عمله يفيد نفسه او غيره من الناس ولكنه

لا يفيد الله فقد قيل في ايهوب ٣٥ : ٧ « ان بررت فماذا تمن عليه او ماذا
ياخذ من يدك » . فليس يمكن اذن للانسان ان يستحق ثواباً من الله
٣ وايضاً من يستحق ثواباً من احد يجعله مديوناً له اذ الدين ما يجب
ادائه من الاجرة لمن تحقق له . وليس الله مديوناً لاحد كقوله في رو ١١ :
٣٥ « من سبق فأعطى له فيكافئه » فليس يمكن اذن لاحد ان يستحق ثواباً
من الله

لكن يعارض ذلك قوله في ارميا ٣١ : ١٦ « ان لعملك اجرأ » ويراد
بالاجر ما يؤدى المستحق . فيظهر اذن انه يمكن للانسان ان يستحق ثواباً من الله
والجواب ان يقال ان مرجع الاستحقاق والاجر الى واحد فان الاجر ما
يكافأ به احد على عمل او تعب بمنزلة ثمن له وكما ان اداء الثمن العدل لما يؤخذ
من احد هو من افعال العدل كذلك المكافأة على عمل او تعب هي من افعال
العدل فان العدل نوع من المساواة كما قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق هـ فمن
كانت بينهم مساواة مطلقة كان بينهم عدل مطلق ومن ليس بينهم مساواة
مطلقة فليس بينهم عدل مطلق بل يجوز ان يكون بينهم عدل من وجه كقولنا
عدل ابوي او مولوي كما قال الفيلسوف في الموضع المتقدم ولهذا فمن كان بينهم
عدل مطلق كان بينهم حقيقة الاستحقاق والاجر مطلقاً ومن كان بينهم عدل
من وجه لا مطلقاً لم يكن بينهم حقيقة الاستحقاق مطلقاً بل من وجه باعتبار
ما هناك من حقيقة العدل وعلى هذا النحو يستحق الابن ثواباً من ابيه والعبد
من مولاه . ولا يخفى ان بين الله والانسان منتهى التباين لتباعدهما الى غير
نهاية ولان كل ما هو خير للانسان فهو من الله فلا يمكن اذن أن يتصور
عدل بين الله والانسان باعتبار المساواة المطلقة بل باعتبار نوع من المعادلة
والمناسبة اي من حيث ان كلاً يفعل على حسب مقداره . ومبلغ القدرة

البشرية ومقدارها انما يحصل للانسان من الله فلا يمكن اذن ان يستحق الانسان ثواباً عند الله الا على حسب ما ساقه الله اليه سابق تديره بمعنى ان الانسان انما ينال بعمله من الله ذلك الاجر الذي لاجله آتاه الله القدرة على العمل كما ان الاشياء الطبيعية ايضاً انما تبلغ بحركاتها وافعالها ما يسوقها الله اليه بتديره الا ان بينهما فرقاً فان الخليقة الناطقة تحرك نفسها الى العمل بالاختيار فكان لفعالها وجه من الاستحقاق بخلاف المخلوقات الأخر

إذا اجيب على الاول بان الانسان انما يحصل له استحقاق من حيث يفعل ما يجب عليه بارادته والا لم يترتب على فعل العدل الذي به يؤدي الانسان ما يجب عليه استحقاق

وعلى الثاني بان الله ليس يطلب من خيراتنا الفائدة بل المجد اي اعلان خيريته وهو ما يطلبه ايضاً من اعماله وعبادتنا له لا تفيده شيئاً بل انما نفيدنا نحن وعلى هذا فانما نستحق الثواب من الله من حيث نفعل لاجل مجده لا من حيث انه يستفيد شيئاً من افعالنا

وعلى الثالث بانه ليس يلزم من كون فعلنا لا يستحق ثواباً الا بحسب سابق التدبير الالهي أن الله يصير بالاطلاق مديوناً لنا بل انه يصير مديوناً لنفسه من حيث يجب انفاذ تديره

الفصل الثاني

في انه هل يمكن لاحد بدون النعمة ان يستحق الحياة الابدية
بتخطي الى الثاني بان يقال: يظهر انه يمكن لاحد بدون النعمة ان يستحق الحياة الابدية فالانسان انما يستحق من الله ما يسوقه تعالى اليه بتديره الالهي كما تقدم . وهو يساق بطبعه الى السعادة على انها غايته فيتوق من ثم طبعاً الى ان يكون سعيداً . فهو اذن يستطيع بقوة طبعه من دون النعمة ان يستحق

السعادة التي هي الحياة الابدية

٢ وايضاً كلما كان فعلٌ بعينه اقل وجوباً كان أكثر استحقاقاً . والخير الذي يفعله من كان حاصلًا على نعمٍ اقل هو اقل وجوباً . فاذًا لما كان من ليس له الا الخيرات الطبيعية اقل نعماً ممن اجتمعت فيه الخيرات الطبيعية والمجانية كان لافعاله عند الله استحقاق اعظم في ما يظهر وهكذا اذا كان الحاصل على النعمة يقدر ان يستحق بوجه ما الحياة الابدية كن من ليس حاصلًا عليها اولى بذلك ٣ وايضاً ان رحمة الله وسنائه مجوزان بغير نهاية لرحمة الانسان ومخائيه . وقد يستحق انسان ثواباً عند انسان آخر وان لم يكن حصل قبل ذلك على نعمته . فيظهر اذن ان الانسان اولى بان يقدر بدون النعمة على استحقاق الحياة الابدية من الله

لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ٦ : ٢٣ « نعمة الله هي الحياة

الابدية »

والجواب ان يقال مجوزان يعتبر في الانسان الحالي عن النعمة حالتان كما اسلفنا في مب ١٠٩ ف ٢ احدها حالة الطبيعة السالمة وهي التي كانت لآدم قبل الخطيئة والثانية حالة الطبيعة الفاسدة كما نسا قبل اصلاح النعمة فاذا اعتبرنا في كلامنا على الانسان الحالة الاولى كن استحقاقه الحياة الابدية بمجرد قواه الطبيعية من دون النعمة ممتنعاً لامرٍ واحد اي لان استحقاق الانسان يتوقف على سابق التدبير الالهي . وليس يساق فعل شيء بالتدبير الالهي الى ما يجاوز مقدار قدرته التي هي مبدأ الفعل فان من مقتضى ترتيب العناية الالهية ان لا يفعل شيء ما يجاوز قدرته . والحياة الابدية خيرٌ مجاوز مقدار الطبيعة المخلوقة لانه يجاوز ايضاً ادراكها وشوقها كقوله في ١ كور ٢ : ٩ « لم تره عين ولا سمعت به اذن ولا خطر على قلب بشر » ولهذا لم تكن طبيعة مخلوقة

مبدأً كافياً لفعل يستحق الحياة الابدية الا ان يزداد عليها موهبة فائقة الطع وهي التي يقال لها نعمة — واما اذا كان كلامنا على الانسان باعتباره في حال الخطيئة فيكون ذلك متمتعاً لامرٍ آخر ايضاً من جهة الخطيئة لانه لما كانت الخطيئة اهانة لله تحرم مرتكبها الحياة الابدية كما يظهر مما مر في البحث الآن ف ٢ ومب ٨٧ لم يكن ممكناً لاحد وهو في حال الخطيئة ان يستحق الحياة الابدية ما لم يسالم الله قبل ذلك بمنفرة خطيئته وهذا يحصل بالنعمة فان الخاطئ لا يستوجب الحياة بل الموت كقوله في رو ٦ : ٢٣ « اجرة الخطيئة هي الموت »

اذ اجيب على الاول بان الله ساق بتدبيره الطبيعة البشرية الى ان تدرك غاية الحياة الابدية ليس بمجرد قدرتها بل بمونة النعمة وبهذا الاعتبار يجوز ان يستحق فعلها الحياة الابدية

وعلى الثاني بانه يتمتع ان يكون للانسان بدون النعمة فعل مساوٍ للفعل الذي يصدر عن النعمة اذ كلما كان مبدأ الفعل اكمل كان الفعل اتم . وانما ينهض هذا الاعتراض لو تساوى الفعلان

وعلى الثالث بان الامر الاول المذكور في الجواب ليس حكمه واحداً في الله وفي الانسان اذ كل ما للانسان من القدرة على احسان العمل فهو حاصل عليه من الله لا من الانسان فليس يمكن اذن للانسان ان يستحق ثواباً من الله الا بموهبة منه تعالى وهذا ما اراده الرسول بقوله « من سبق فأعطى له فيكافئه » ولكن يمكن له ان يستحق ذلك من الانسان قبل ان ياخذ منه شيئاً بقوة ما اخذه من الله — واما الامر الثاني الناشئ عن مانع الخطيئة فكذلك في الانسان والله سواه فان الانسان ايضاً لا يمكن له ان يستحق ثواباً من انسان آخر سبقت له اهائته ما لم يرضه ويسالنه

الفصل الثالث

في ان الانسان الذي في حال النعمة هل يقدر ان يستحق من باب العدل الحياة الابدية
 يتعلل الى الثالث بان يقال : يظهر ان الانسان الذي في حال النعمة لا
 يقدر ان يستحق من باب العدل الحياة الابدية فقد قال الرسول في رو ٨: ١٨
 « ان آلام هذا الدهر لا تقاس عدلاً بالمجد المزمع ان يتبعنا » وآلام
 القديسين يظهر انها اخص الافعال التي تستحق الثواب . فليس اذن شي
 من افعال الناس يستحق من باب العدل الحياة الابدية

٢ وايضاً قال الشارح في تفسيره قول الرسول في رو ٦ : ٢٣ نعمة الله
 هي الحياة الابدية « لو قال اجرة البر هي الحياة الابدية لكان اصاب ايضاً
 ولكنه اثر ان يقول : نعمة الله هي الحياة الابدية : لنعلم ان الله يسوقنا الى الحياة
 الابدية برحمته لا باستحقاقنا » ومن استحق شيئاً من باب العدل فليس باخذه
 عن رحمة بل عن اهلية . فيظهر اذن ان الانسان لا يستطيع بالنعمة ان يستحق
 من باب العدل الحياة الابدية

٣ وايضاً يظهر ان الاستحقاق العدل ما كان معادلاً للاجرة . ويمتنع ان
 يكون فعل من افعال الحياة الحاضرة معادلاً للحياة الابدية فانها مجاوزة لادراكها
 وشوقنا بل مجاوزة ايضاً لمحبة الطريق كما هي مجاوزة للطبيعة . فليس يستطيع
 الانسان اذن بالنعمة ان يستحق من باب العدل الحياة الابدية

لكن يعارض ذلك ان الجزاء الذي يقضي به العدل يظهر انه اجرة عادلة
 والله يجزي بالحياة الابدية بحكم العدل كقوله في ٢ تيمو ٤ : ٨ « انما يقي اكليل
 العدل المحفوظ لي الذي يجزي به في ذلك اليوم الرب الديان العادل » فالانسان
 اذن يستحق من باب العدل الحياة الابدية

والجواب ان يقال ان الفعل الذي به يستحق الانسان الثواب يمكن اعتباره

من وجهين أولاً من حيث يصدر عن الاختيار وثانياً من حيث يصدر عن
 نعمة الروح القدس فإذا اعتبر من حيث جوهر الفعل ومن حيث يصدر عن
 الاختيار امتنع أن يكون هناك استحقاق من باب العدل بسبب منتهى التباين
 ولكن يوجد هناك نوع من اللياقة والملاءمة لما في ذلك من بعض المعادلة النفسية
 إذ يلين في ما يظهر أن يكافئ الله بحسب سمو قدرته الإنسان الذي يفعل بحسب
 قدرته . أما إذا اعتبرناه من حيث يصدر عن نعمة الروح القدس فيكون
 استحقاقه الحياة الأبدية من باب العدل فإن قوة الاستحقاق تعتبر بحسب
 قوة الروح القدس الذي يحررنا إلى الحياة الأبدية كقوله في يوحنا ١٤: ٤ « يكون
 فيه ينبوع ماء ينبع إلى الحياة الأبدية » وايضاً فإن اجر العمل يعتبر بحسب
 شرف النعمة التي من حيث يحصل بها للإنسان شركة في الطبيعة الإلهية يصير
 ابناً لله يحق له الميراث بحق البنوة كقوله في روم ٨: ١٧ « حيث ن نحن أبناء
 ف نحن ورثة »

إذا أجيب على الأول بأن كلام الرسول على آلام القديسين باعتبار جوهرها
 وعلى الثاني بأن كلام الشارح ينبغي حمله على العلة الأولى لبلوغ الحياة
 الأبدية وهي رحمة الله واستحقاقنا علة لاحقة

وعلى الثالث بأن نعمة الروح القدس الحاصلة لنا في الحال وإن لم تكن
 معادلة للمجد بالفعل إلا أنها معادلة له بالقوة على مثال بذر الشجر الذي فيه
 قوة إلى الشجرة كليهما . وايضاً فالإنسان يحل فيه بالنعمة الروح القدس الذي هو
 علة كافية للحياة الأبدية ولهذا قيل في افسس ١: ١٤ أنه « عربون ميراثنا »

الفصل الرابع

في أن اخص الفضائل التي بها تكون النعمة مبدأ لاستحقاق الثواب هل هو المحبة
 يمتد إلى الرابع بأن يقال - يظهر أن المحبة ليست اخص الفضائل التي

بها تكون النعمة مبدأً لاستحقاق الثواب فإن العمل يستوجب الاجرة كقوله في متى ٢٠ : ٨ « ادعُ العَمَلَةَ وأعطِهِم الاجرة » وكل فضيلة مبدأً لعمل لان الفضيلة ملكة عملية كما مر في مب ٥٥ ف ٢ . فكل فضيلة اذن مبدأ لاستحقاق الثواب كغيرها على السواء

٢ وايضاً قال الرسول في ١ كور ٨ : ٣ « ان كلاً يأخذ اجرته على قدر تعبهِ » والمحبة لا تزيد الثواب بل بالاحرى تخففه فقد قال اوغسطينوس في كتاب كلام الرب « المحبة تجعل الامور المسيرة والشاقة سهلة وكلاشيء » فليست المحبة اذن بين الفضائل هي المبدأ الاول لاستحقاق الثواب

٣ وايضاً يظهر ان الفضيلة التي افعالها اعظم استحقاقاً للثواب هي المبدأ الاول لاستحقاق الثواب . وافعال الايمان والصبر والشجاعة هي في ما يظهر اعظم استحقاقاً للثواب كما يظهر في الشهداء الذين جاهدوا في سبيل الايمان بصبر وشجاعة حتى الموت . فغير المحبة اذن من الفضائل هو المبدأ الاول لاستحقاق الثواب

لكن يعارض ذلك قول الرب في يو ١٤ : ٢١ « الذي يحبني يحبه ابي وانا احبه واظهر له ذاتي » والحياة الابدية تقوم بمعرفة الله الظاهرة كقوله في يو ١٧ : ٣ « هذه هي الحياة الابدية ان يعرفوك انت الاله الحقيقي وحدك » فالحبة اذن هي المبدأ الاخص لاستحقاق الحياة الابدية

والجواب ان يقال ان الفعل البشري يستحق الثواب من وجهين اولاً واصالةً من جهة التدبير الالهي اذ انما المراد باستحقاق الفعل الثواب استحقاقه لذلك الخير الذي يساق اليه الانسان من الله وثانياً من جهة الاختيار اي من حيث ان الانسان امتاز عن سائر المخلوقات . بكونه يفعل بنفسه لانه يفعل مختاراً . والمحبة باعتبار كلا الوجهين هي المبدأ الاول لاستحقاق الثواب .

فينبغي أولاً أن يعلم أن الحياة الأبدية قائمة بالاستمتاع بالله . وحركة النفس الإنسانية إلى الاستمتاع بالخير الإلهي هي فعل المحبة الخاص الذي به تساق جميع أفعال الفضائل الأخرى إلى هذه الغاية من حيث أن الفضائل الأخرى تؤمر من المحبة ولهذا كان استحقاق الحياة الأبدية يُسند بالاسناد الأول إلى المحبة وبالاسناد الثاني إلى الفضائل الأخرى من حيث أن أفعالها تؤمر من المحبة . وكذلك من الواضح أيضاً أن ما نفعه بالمحبة هو اخص ما نفعه بالإرادة ولما كانت حقيقة استحقاق الثواب تقتضى أن يكون ارادياً كانت المحبة بهذا الاعتبار أيضاً هي المبدأ الأول له

إذاً اجيب على الأول بأن المحبة من حيث أن موضوعها هو الغاية القصوى تحرك الفضائل الأخرى إلى الفعل لأن الملكة التي تتعلق بالغاية تأمر دائماً الملكات التي تتعلق بالواسطة كما يظهر مما مر في م ب ٩ ف ١

وعلى الثاني بأن فعلاً يكون شاقاً وعسيراً من وجهين أولاً من جهة عظم الفعل وبهذا الاعتبار يرجع عظم التعب إلى زيادة الاستحقاق . والمحبة بهذا الاعتبار لا تخفف من التعب بل تبعث إلى الاقدام على اعظم الأفعال « فهي إذا وجدت فعلت العظام » كما قال غريغوريوس في بعض خطبه . وثانياً من جهة نقصير الفاعل فإن الشيء يكون شاقاً وعسيراً على من لا يفعله بعزيمة ونشاط وهذا التعب يُقلل من الاستحقاق ولكنه يرتفع بالمحبة

وعلى الثالث بأن فعل الإيمان لا يستحق ثواباً إلا إذا عمل الإيمان بالمحبة كما في غلا ٥ : ٦ وكذلك فعل الصبر والشجاعة لا يستحق ثواباً إلا إذا فُعل ذلك بالمحبة كقوله في ١ كور ١٣ : ٣ « لو اسليت جسدي لأحرق ولم تكن في المحبة فلا انتفع شيئاً »



الفصل الخامس

في ان الانسان هل يقدر ان يستحق لنفسه النعمة الأولى

يتخطى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الانسان يقدر ان يستحق لنفسه النعمة الأولى فقد قال اوغسطينوس في رسا ١٨٦ « الايمان يستحق التبرير » - ولما تبرر الانسان بالنعمة الأولى . فهو اذن يقدر ان يستحق لنفسه النعمة الأولى

٢ وايضاً ان الله لا يعطي النعمة الا لمن هو اهل لها . وليس يوصف بالاهلية لموهبة الا من استحقها من باب العدل . فيقدر الانسان اذن ان يستحق من باب العدل النعمة الأولى

٣ وايضاً يمكن لانسان ان يستحق عند الناس موهبةً أو ثبها من قبل . كما ان من اخذ فرساً من موله يستحقه اذا احسن استعماله في خدمة موله . والله اعظم سخاء من الانسان . فلان يقدر الانسان ان يستحق من الله النعمة الاولى التي أو ثبها من قبل بما يفعله بعد ذلك أولى

لكن يعارض ذلك ان حقيقة النعمة منافية لأجر الاعمال كقوله في رو ٤ : ٤ « الذي يعمل لا تحسب له الاجرة نعمة بل ديناً » والانسان انما يستحق ما يحسب اجرة لعمله . فلا يقدر اذن ان يستحق النعمة الاولى

والجواب ان يقال يجوز اعتبار موهبة النعمة من وجهين اولاً من حيث هي موهبة مجانة وواضح ان كل استحقاق بهذا الاعتبار ينافي النعمة لانه « ان كان من الاعمال فليس من النعمة » كما قال الرسول في رو ١١ : ٦ . وثانياً من حيث طبيعة الشيء الموهوب وبهذا الاعتبار ايضاً لا يجوز ان يستحقها من ليس حاصللاً على النعمة لمجاوزتها نسبة الطبيعة ولان الانسان قبل النعمة وهو في حال الخطيئة يحول بينه وبين استحقاق النعمة مانع وهو

الخطيئة . وبعد حصوله على النعمة لا يجوز تعلق الاستحقاق بالنعمة التي حصل عليها من قبل لان الاجرة هي متبعية للعمل والنعمة مبدأ كل عمل صالح فينا كما مر في مب ١٠٩ . اما اذا استحق احد بقوة النعمة السابقة موهبة اخرى مجانة فلا تكون النعمة الاولى . فقد وضع اذن انه لا يقدر احد ان يستحق لنفسه النعمة الاولى

اذن اجيب على الاول بان اوغسطينوس ضل مرة باعتقاده ان الايمان تحصل بدايته من عند انفسنا ولكن كماله يحصل فينا من الله كما قال في كتاب الرجوع وقد رجع هناك عن ضلاله هذا وعلى هذا يحمل في ما يظهر قوله « الايمان يستحق التبرير » . لكن اذا اعتبرنا ان الايمان تحصل بدايته فينا من الله كما تقتضى ذلك حقيقة الايمان كان فعل الايمان نفسه لاحقاً للنعمة الاولى فيمتنع ان يكون مستحقاً لها فالانسان اذن يتبرر بالايمان ليس لانه بايمانه يستحق التبرير بل لانه حين يتبرر يؤمن لاقتضاء التبرير حركة الايمان كما مر في البحث الآنف

وعلى الثاني بان الله لا يهب النعمة الا لمن هم اهل لها لا بمعنى انهم كانوا اهلًا من قبل بل لانه جعلهم اهلًا بالنعمة « ذاك الذي وحده يقدر ان يجعل المحبول به من زرع نجس طاهرًا » كما في ايوب ٤ : ١٤

وعلى الثالث بان كل فعل صالح من افعال الانسان يصدر عن النعمة الاولى صدور الشيء عن مبدئه . وهو ليس يصدر عن موهبة بشرية . فليس اذن حكم موهبة النعمة والموهبة البشرية واحداً



الفصل السادس

في ان الانسان هل يقدر ان يستحق النعمة الاولى لغيره

يتخطى الى السادس بان يقال : يظهر ان الانسان يقدر ان يستحق النعمة الأولى لغيره فقد قال الشارح في تفسير قوله في متى ٢٠: ٩ لما رأى يسوع ايمانهم الآية « اذا كان ايمان الغير قد بلغ من القوة عند الله الى حد ان يشفي تعالى الانسان باطنًا وظاهرًا فما ظنك بقوة ايمان الانسان نفسه » وشفاء الانسان باطنًا انما يحصل بالنعمة الأولى . فيقدر الانسان اذن ان يستحق لغيره النعمة الأولى

٢ وايضاً ان صلوات الابرار ليست باطلة بل فعالة كقوله في يع ١٦ : ٥ « ما اعظم قوة صلوة البار الدائمة » . وقد قيل هناك قبل ذلك « صلوا بعضكم لاجل بعض لكي تخلصوا » فاذا الامتناع ان يحصل خلاص الانسان بغير النعمة يظهر ان انساناً يقدر ان يستحق لانسان آخر النعمة الاولى

٣ وايضاً قيل في لو ١٦ : ٩ « اجعلوا لكم اصدقاء بمال الظلم حتى اذا ادرككم الاضمحلال يقبلونكم في المظال الابدية » وليس يقبل احد في المظال الابدية الا بالنعمة التي بها وحدها يستحق الانسان الحياة الابدية كما مر في ف ٢ . فالانسان اذن يقدر ان ينال النعمة الاولى لغيره باستحقاقه الخاص

لكن يعارض ذلك قوله في ار ١٥ : ١ « لو أن موسى وصموئيل وقفوا امامي لما توجهت نفسي الى هذا الشعب » مع انه كان لهذين اعظم استحقاق عند الله . فيظهر اذن ان ليس يقدر احد ان يستحق لغيره النعمة الاولى .

والجواب ان يقال ان عملنا يستحق الثواب من وجهين كما يظهر مما مر أولاً من قوة التحريك الالهي وبهذا الاعتبار يستحق الانسان الثواب من باب العدل وثانياً من حيث يصدر عن الاختيار باعتبار انا نفعل بارادتنا واستحقاق

الثواب بهذا الاعتبار يكون من باب اللياقة اذ من اللائق انه اذا احسن
الانسان استعمال قدرته يفعل الله اسئ من ذلك على حسب موقدرته -
ومن ذلك يظهر انه لا يقدر احد ان يستحق لغيره النعمة الاولى من باب
العدل الا المسيح وحده لان كلاً منا يتحرك من الله بموهبة النعمة لكي يبلغ
الحياة الابدية فلا يتجاوز الاستحقاق العدلي هذا التحريك وامانفس المسيح
فلم تحرك من الله بالنعمة لكي يبلغ المسيح مجد الحياة الابدية فقط بل لكي
يلبغ اليه الآخرون ايضاً من حيث هو رأس الكنيسة ومبدي الخلاص
البشري كقوله في عبر ٢ : ١٠ الاق بالذي اورد الى المجد ابناؤه كثيرين ان
يُجْعَل مبدى خلاصهم الآية - واما من باب اللياقة فيجوز لواحد ان
يستحق لغيره النعمة الاولى لانه لما كان الانسان الذي في حال النعمة يُبْم
ارادة الله كان من اللائق بحسب نسبة الصداقة ان يُبْم الله ارادة الانسان
بتخليص غيره وان حال احياناً دون ذلك مانع من جهة من يتوق احد
القديسين الى تبريره ومن هذا القبيل كلام ارميا في الآية الموردة
في المعارضة

اذا اجيب على الاول بان الانسان يدرك الخلاص بايمان غيره
بالاستحقاق اللياقي لا بالاستحقاق العدلي

وعلى الثاني بان التماس الصلوة يستند الى الرحمة واما الاستحقاق
العدلي فيستند الى العدل ولهذا فالانسان يلمس بصلاته من الرحمة الالهية اموراً
كثيرة لا يستحقها من باب العدل كقوله في ١٥ : ٩ ١٨ «لسنا لاجل بونا
نلقى تضرعاتنا امام وجهك بل لاجل مراحك الكثيرة»

وعلى الثالث بانه يقال ان الفقراء الذين يقبلون الصدقات يقبلون
الحسنين اليهم في المظالم الابدية اما بالتماسهم لهم المغفرة بصلواتهم واما

باستحقاقهم اياها لهم من باب اللياقة بغير ذلك من الاعمال الصالحة . او يُحْمَلُ
هذا القول على ظاهره فيكون المراد به ان من يصرف الى الفقراء اعمال الرحمة
يستحق بها ان يُقْبَلَ في المظال الابدية

الفصل السابع

في ان الانسان هل يقدر ان يستحق لنفسه الانتعاش بعد العثرة

يتخطى الى السابع بان يقال : يظهر ان الانسان يقدر ان يستحق لنفسه
الانتعاش بعد العثرة فان ما يُتَمَسَّ عدلاً من الله يقدر الانسان ان يستحقه
في ما يظهر . وليس يُتَمَسَّ من الله شيء اعدل من الانتعاش بعد العثرة
كما قال اوغسطينوس وعليه قوله في مز ٧٠ : ٩ « لا تخذاني عند فناء قوتي
ايها الرب » فالانسان اذن يقدر ان يستحق ان يتعش بعد العثرة

٢ وايضاً ان اعمال الانسان هي لنفسه انفع منها لغيره . وهو يقدر على
نحو ما ان يستحق لغيره الانتعاش بعد العثرة كما يستحق له النعمة الاولى .
فلان يقدر ان يستحق لنفسه الانتعاش بعد العثرة اولى

٣ وايضاً ان الانسان الذي كان وقتاً ما في حال النعمة استحق لنفسه
باعماله الصالحة الحياة الابدية كما يظهر مما مر في ف ٣ . وليس يقدر احد
ان يبلغ الحياة الابدية ما لم يتعش بالنعمة . فيظهر اذن انه استحق لنفسه
الانتعاش بالنعمة

لكن يعارض ذلك قوله في حزقيال ١٨ : ٢٤ « اذا ارتد البار من بره
جميع بره الذي صنعه لا يذكر » فاستحقاقاته السابقة اذن لا تفيد شيئاً لان
يتعش . فليس يقدر اذن احد ان يستحق لنفسه الانتعاش بعد العثرة
المستقبل

والجواب ان يقال ليس يقدر احد ان يستحق لنفسه الانتعاش بعد

العثرة المستقبلة لا من وجه العدل ولا من وجه اللياقة — اما من وجه العدل فلان هذا الاستحقاق يتوقف على تحريك النعمة الالهية وهذا التحريك ينقطع بالخطيئة اللاحقة ومن ثم لجميع النعم التي ينالها الانسان بعد ذلك من الله ويتعش بها لا تقع تحت الاستحقاق لان تحريك النعمة الاولى لا يتناول هذا الحد — واما من وجه اللياقة فلان الاستحقاق اللياق الذي به يستحق الانسان النعمة الاولى لغيره يحول دون مفعوله مانع الخطيئة في المستحق له فاذا وجد مانع في المستحق والمستحق له كان ذلك أولى بان يحول دون فاعلية هذا الاستحقاق فان كليهما هنا واحد بعينه . ولهذا ليس يقدر احد بوجه من الوجوه ان يستحق لنفسه الانتعاش بعد العثرة

إذا اجيب على الاول بان رغبة الانسان في الانتعاش بعد العثرة والتعاضد ذلك بالصلوة انما يوصفان بالعدالة لانه يقصد بهما العدل لكن لا بحيث يستندان الى العدل من طريق الاستحقاق بل الى الرحمة فقط

وعلى الثاني بان انساناً يقدر ان يستحق لغيره النعمة الاولى من وجه اللياقة لعدم وجود مانع هناك من جهة المستحق في الاقل وهذا يحصل متى ابتعد الانسان عن البر بعد استحقاق النعمة

وعلى الثالث بان بعضاً ذهبوا الى انه ليس يستحق احد الحياة الابدية بغير فعل النعمة الاخيرة مطلقاً بل على شريطة ان يثبت الا ان هذا القول بعيد عن الصواب لان فعل النعمة الاخيرة قد لا يكون اوفر استحقاقاً من فعل النعمة السابقة بل اقل استحقاقاً منه بسبب شدة وطأة المرض . فالحق اذن ان كل فعل من افعال المحبة يستحق الحياة الابدية مطلقاً الا ان الخطيئة اللاحقة تمنع الاستحقاق السابق عن ان ينال مفعوله كما ان العلة الطبيعية ايضاً تتخلف معلولاتها لمانع طارئ

الفصل الثامن

في ان الانسان هل يقدر ان يستحق زيادة النعمة او المحبة

يتخطى الى الثامن بان يقال : يظهر ان الانسان لا يقدر ان يستحق زيادة النعمة او المحبة فمن اخذ الجزاء الذي استحقه لا يستوجب اجرة اخرى كقوله عن بعضهم في متى ٦ : ٥ « انهم اخذوا اجرهم » ولو استحق احد زيادة المحبة او النعمة لما بقي للنعمة الزيدة جزاء آخر توقعه وهذا باطل
٢ وايضاً ليس شيء يفعل ما يجاوز نوعه . ومبدأ استحقاق الثواب هو النعمة او المحبة كما يظهر مما مر في ف ٣ و ٤ . فاذا ليس يقدر احد ان يستحق من النعمة او المحبة فوق ماله

٣ وايضاً ما يتعلق به الاستحقاق يستحقه الانسان باي فعل صادر عن النعمة او المحبة كما يستحق بذلك الحياة الابدية فلو كان الاستحقاق يتعلق بزيادة النعمة او المحبة لاستحق الانسان في ما يظهر زيادة المحبة باي فعل صادر عن المحبة . وما يستحقه الانسان فلا بد ان يناله من الله ما لم تحصل دونه خطيئة لاحقة ففي ٢ تيمو ١ : ٢ « اني عارف بمن آمنت وواثق انه قادر ان يحفظ وديعتي » فليزم اذن ان النعمة او المحبة تزداد بكل افعال استحقاقها وهذا باطل في ما يظهر لان الافعال الاستحقاقية قد لا تكون احياناً من شدة الحرارة بحيث تكفي لزيادة المحبة . فالاستحقاق اذن لا يتناول زيادة المحبة

لكن يمارض ذلك قول اوغسطينوس في تفسير رسالة يوحنا « ان المحبة تستحق الازدياد فتمت ازدادت استحققت الكمال » فالاستحقاق اذن يتناول زيادة المحبة او النعمة

والجواب ان يقال ان الاستحقاق العدلي انما يتناول ما يتناوله تحريك
 النعمة كما مر في ف ٣ وفي الفصلين الآتين . وتحريك الحرك ليس يتناول
 منتهى الحركة فقط بل كل تقدم فيها ايضاً . ومنتهى حركة النعمة هو
 الحياة الابدية والتقدم في هذه الحركة يكون بزيادة المحبة او النعمة كقوله
 في ام ٤ : ١٨ « اما سبيل الصديقين فمثل النور المتأله الذي يتدرج في
 انارته الى قائم النهار » وهو نهار المجد . فالاستحقاق العدلي ان يتناول
 زيادة النعمة

اذا اجيب على الاول بان الجزء هو طرف الاستحقاق . وللحركة طرفان
 اخير واوسط هو مبدأ ومنتهى معاً وهذا الطرف هو اجر الزيادة واما اجر
 الانعام البشري فهو بمنزلة الطرف الاخير للذين يعملون فيه غايتهم ولذلك لا
 يأخذون اجرا آخر

وعلى الثاني بان زيادة النعمة ليست مجاوزة لقوة النعمة السابقة وان
 جاوزت مقدارها كما ان الشجرة وان جاوزت مقدار البذر ليست مع ذلك
 مجاوزة لقوته

وعلى الثالث بان الانسان يستحق بكل فعل استحقاق زيادة النعمة كما
 يستحق به منتهى النعمة الذي هو الحياة الابدية الا انه كما ان الحياة الابدية
 لا تدرك حالاً بل في اوانها كذلك النعمة لا تزداد حالاً بل في اوانها اي متى
 اصبح الانسان متاهباً لزيادتها تاهباً كافياً

الفصل التاسع

في ان الانسان هل يقدر ان يستحق الثبات

يتخطى الى التاسع بان يقال : يظهر ان الانسان يقدر ان يستحق الثبات
 لان ما يناله الانسان اذا التمس مجوزاً ان يتناوله استحقاق من حصلت له

النعمة . والناس اذا التمسوا الثبات من الله نالوه والا لكان التماسه من الله في جملة ما يُلتمَس في الصلوة الربية عبثاً كما قال اوغسطينوس في كتاب خير الثبات . فاستحقاق من كان حاصلًا على النعمة يجوز اذن ان يتناول الثبات

٢ وايضاً ان امتناع الخطأ اعظم من عدم الخطأ . والاستحقاق يتناول امتناع الخطأ فان الانسان يستحق الحياة الابدية التي من مقتضاها امتناع الخطأ . فبالاخرى اذن يقدر الانسان ان يستحق عدم الخطأ وهذا هو الثبات

٣ وايضاً ان زيادة النعمة اعظم من الثبات في النعمة الحاصلة . والانسان يقدر ان يستحق زيادة النعمة كما مر في الفصل الآنف . فلان يقدر ان يستحق الثبات في النعمة الحاصلة أولى

لكن يعارض ذلك ان كل ما يستحقه مستحق يناله من الله ما لم تحمل دون ذلك الخطيئة . وكثير من الناس ذوو اعمال استحقاقية ولا ينالون الثبات . ولا يقال ان هذا يحدث لما منع الخطيئة لان الخطأ ايضاً مقابل للثبات بحيث انه لو استحق احد الثبات لما اذن الله ان يسقط في الخطيئة . فلا استحقاق اذن لا يتناول الثبات

والجواب ان يقال لما كان للانسان من طبعه اختيارٌ يميل الى الخير والى الشر جاز ان ينال من الله الثبات في الخير على نحوين اولاً بتعين الاختيار للخير بتام النعمة وهذا يكون في المجد وثانياً بالتحريك الالهي الذي يميل الانسان الى الخير حتى المنتهى وقد تقدم في ف ٥ و ٨ ان استحقاق الانسان يتعلق بما نسبته الى حركة الاختيار المدبر من الله المحرك نسبة المنتهى لا بما كانت نسبته اليها نسبة المبدئيين من ذلك ان ثبات المجد الذي هو منتهى هذه

الحركة لا يتعلق به الاستحقاق واما ثبات الطريق فلا يتعلق الاستحقاق به
ايضاً لانه لا يتوقف الا على التحريك الالهي الذي هو مبدأ كل استحقاق غير
ان الله يجود مجاناً بخير الثبات على من يجود به عليه

اذ ااجيب على الاول باننا نال ايضاً بالصلوة ما لا نستحقه فان الله
يستجيب ايضاً الخطاة الذين يلمسون مغفرة الخطايا وهم لا يستحقونها كما
يظهر من قول اوغسطينوس في تفسيره قول يوحنا ٩ : ٣١ « نحن نعلم ان الله
لا يسمع للخطاة » والا لم يكن فائدة في قول العشار « اللهم ارحمني انا الخاطئ »
كما في لو ١٨ : ١٣ وكذا ينال الانسان من الله بالصلوة موهبة الثبات اما
لنفسه او لغيره وان لم يتعلق بها الاستحقاق

وعلى الثاني بان الثبات الذي يكون في المجد له الى حركة الاختيار
الاستحقاقية نسبة المتى بخلاف ثبات الطريق لما تقدم
وبمثل ذلك يجاب على الثالث من جهة زيادة النعمة كما يظهر مما تقدم

الفصل العاشر

في ان الاستحقاق هل يتعلق بالخيرات الزمنية

بتخطي الى العاشر بان يقال : يظهر ان الاستحقاق يتعلق بالخيرات
الزمنية لان ما يوعد على انه جزاء عدل يتعلق به الاستحقاق . وقد وعدت
الخيرات الزمنية في العهد العتيق على انها اجر عدل كما هو ظاهر في تث ٨ :
فيظهر اذن ان الاستحقاق يتعلق بالخيرات الزمنية

٢ وايضاً يظهر ان الاستحقاق انما يتعلق بما يجزي به الله احداً على خدمة
أدائها . والله يجزي الناس احياناً بالخيرات الزمنية على خدمة أدوها له فقد
قيل في خر ١ : ٢١ « وخافت القابلتان الله فصنع لهما بيوتاً » وقد قال

غريغور يوس في تفسير ذلك «لقد كان ممكناً ان تُبزي يا علي حنانهما باخوة
الابدية ولكن بسبب كذبهما حصلت لهما المكافأة الارضية» وقيل ايضاً في
حزقيال ١٨: ٢٩ «ان ملك بابل قد استخدم جيشه خدمة عظيمة على صور
ولم تكن له اجرة» ثم قيل بعد ذلك «تكون اجرة لجيشه . لقد اعطيته ارض
مصر لقاء ما عمله لي» فالاستحقاق اذن يتعلق بالخيرات الزمنية

وأيضاً ان نسبة الشرائع استحقاق العقاب كنسبة الخير الى
استحقاق الثواب . وقد يأتى بعض من الله بعهودات زمنية لاستحقاقهم
العقاب بخيبتهم كما جرى لاهل سادوم على ما في خر ١٩ . فكذلك اذن
يتعلق استحقاق الثواب بالخيرات الزمنية

لكن يعارض ذلك ان ما يتعلق به الاستحقاق لا يستوي فيه الجميع .
والخيرات والشرور الزمنية يستوي فيها الاخيار والاشرار كقوله في جا ٢: ٩
«كل شيء يحدث سواء للصديق والمنافق للصالح وللشرير للطاهر وللنجس»
لذا يحسب انصافاً ولحقاً القرايين «فالاستحقاق اذن ليس يتعلق بالخيرات الزمنية
والجواب ان يقال ان ما يتعلق به الاستحقاق هو الجزاء او الاجر التضمن
حقيقة الخير . وخير الانسان على ضربين احدهما مطلقاً والثاني من وجه فخير
مطلقاً هو غاية القسوى كقوله في مز ٧٢: ٢٨ «اما انا فخير لي القرب من
الله» وبطريق اللزوم كل ما من شأنه ان يؤدى الى هذه الغاية وهذه
يتعلق بها الاستحقاق مطلقاً . وخيره من وجه ما كان خيراً له في وقت
ما او باعتبار ما وهذا لا يتعلق به الاستحقاق مطلقاً بل من وجه

اذا نقرر ذلك وجب ان يقال اذا اعتبرت الخيرات الزمنية من حيث
هي مفيدة لأعمال الفضائل التي بها تنأدى الى الحياة الابدية كان الاستحقاق
يتعلق بها ابتداءً ومطلقاً كما يتعلق ايضاً بزيادة النعمة وبجميع ما يستعين به

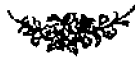
الانسان على بلوغ السعادة بعد النعمة الأولى فان الله يؤتي الرجال الابرار من الخيرات الزمنية ومن الشرور ايضاً قدر ما يفيدهم لبلوغ الحياة الابدية وبهذا الاعتبار تكون هذه الخيرات الزمنية خيرات مطلقاً وعليه قوله في مز ٣٣ : ١١ « ان مبتلي الرب لا يعوزهم من الخيرات » وقوله في موضع آخر (مز ٣٦ : ٢٥) « لم أرَ صديقاً مخذولاً » - اما اذا اعتبرت هذه الخيرات الزمنية في انفسها فهي ليست خيرات للانسان مطلقاً بل من وجهٍ فلا يتعلق بها الاستحقاق مطلقاً بل من وجهٍ ابي من حيث يتحرك الناس من الله الى عمل بعض امور زمنية يدركون بها غرضهم بمعونة الله بحيث انه كما ان الحياة الابدية هي ثواب اعمال البر مطلقاً باعتبار التحريك الالهي كما مر في ف ٣ كذلك الخيرات الزمنية اذا اعتبرت في انفسها كانت متضمنة حقيقة الاجر باعتبار التحريك الالهي الذي به تتحرك ارادات الناس للسعي وراءها وان لم يستقم فيها قصدهم احياناً

اذا اجيب على الاول بقول اوغسطينوس في رده على فوستوس ك ٤ ب ٢ « قد كان في تلك المواعيد الزمنية رموز الى المواعيد الروحية المستقبلية المنجزة فينا فان ذلك الشعب الجسماني كان يتشبث بمواعيد الحياة الحاضرة وكانوا يتنبأون على ذلك ليس بلسانهم فقط بل بطريقة معيشتهم ايضاً

وعلى الثاني بانه انما يقال ان الله كافاً بتلك الامور باعتبار التحريك الالهي لا باعتبار سوء قصد الارادة ولا سيما من جهة ملك بابل الذي لم يقصد بمجارية صور خدمة الله بل بسط سلطانه عليها ومثله تانك القابلتان فانهما وان احسنا القصد في استبقاء الذكور من الاطفال الا انه لم تستم نيتهما في ما تمناه من الكذب

وعلى الثالث بان الأئمة يعاقبون بالشُرور الزمنية من حيث لا تفيدهم
لادراك الحياة الابدية واما الابرار الذين تفيدهم لذلك فليست عقوبات لهم
بل أدوية كما مر في مب ٨٧

وعلى الرابع بان كل شيء يحدث على السواء للاختيار والاشرار باعتبار
جوهر الخيرات او الشرور الزمنية لكن لا باعتبار الغاية لان الاختيار يتأدون
بهذه الخيرات والشرور الى السعادة بخلاف الاشرار
وهذا القدر من الكلام على الامور الادبية بالاجمال كفاية



الجزء الثاني

من القسم الثاني مقدمة

بعد ان نظرنا نظراً اجمالياً في الفضائل والردائل وغيرها مما يختص بالعلم الادبي وجب ان ننظر في واحدٍ واحدٍ منها على وجه التفصيل فان الكلام الادبي الكلي اقل فائدة لان محل الافعال هو الجزئيات . والامور الادبية يجوز ان ينظر في شيء منها بخصوصه من وجهين اولاً من جهة الموضوع الادبي في نفسه كالنظر في فضيلة او رذيلة مخصوصة وثانياً من جهة احوال الناس الخاصة كالنظر في المروءة وسين والروضاء وفي اهل العمل واهل النظر وفي غيرهم من اصناف الناس المختلفين . فسننظر اذن بالخصوص اولاً في ما يرجع الى احوال الناس على وجه الاجمال وثانياً في ما يرجع الى احوالهم على وجه التعيين والتفصيل — اما الاول فينبغي ان يعلم انه لو اردنا الكلام فيه على كل من الفضائل والمواهب والردائل والوصايا على حiale لوجب احياناً كثيرة تكرار الكلام على واحدٍ بعينه لان من اراد مثلاً ان يستوفي الكلام على وصية « لا تزني » فحتم عليه ان يتكلم على الفسق الذي هو نوع من الخطايا ويتوقف ايضاً معرفته على معرفة الفضيلة المقابلة له . فالأوجز اذن سبيلاً والأيسر مأخذاً ان نتكلم في باب واحدٍ على الفضيلة وما بازائها من المواهب وما يقابلها من الردائل وما يتعلق بها من الوصايا الايجابية او السلبية . وهذه الطريقة من الكلام مناسبة للردائل ايضاً باعتبار انواعها الخاصة فقد اسلفنا في الجزء

الاول مب ١٨ و ٧٢ و ٧٣ ان الرذائل والخطايا لتغاير نوعاً باعتبار موضوعها لا باعتبار غير ذلك من اوجه التغاير فيها كتغاير القلب والفم والفعل ولا باعتبار الضعف والجهل وسوء القصد ونحو ذلك من اوجه التباين . والموضوع الذي عليه مدار فعل الفضيلة المستقيم وبعْدُ الرذائل المقابلة لها عن جادة الاستقامة واحدٌ بعينه وهكذا اذا رُدَّ الكلام على الموضوع الادبي برمته الى الكلام على الفضائل وجب ان تُردَّ الفضائل كلها ايضاً الى سبعٍ ثلاثٌ منها لاهوتية ينبغي تقديم الكلام عليها والاربع الاخرى هي الامهات وتتكلم عليها بعد ذلك . اما الفضائل العقلية فاحداها وهي الفطنة تجعل في جملة امهات الفضائل . واما الصناعة فليست من قبيل العلم الادبي الذي مداره على ما ينبغي عمله لانها القاعدة السديدة لما يُصنع كما مر في الجزء الاول مب ٥٧ ف ٣ و ٤ . واما الفضائل الثلاث الأخرى العقلية وهي الحكمة والفهم والعلم فانها تشارك في الاسم ايضاً بعض مواهب الروح القدس فستتكلم اعليها عند الكلام على المواهب التي بازاء الفضائل . واما سائر الفضائل الادبية فترجع كلها من وجهٍ ما الى امهات الفضائل كما يظهر مما مر في الجزء الاول مب ٦١ ف ٣ ومن ثمة فعند الكلام على احدى امهات الفضائل نتكلم ايضاً على جميع الفضائل الراجعة اليها بنحوٍ من الانحاء وعلى الرذائل المقابلة لها وهكذا سيكون كلامنا مستوعباً جميع الامور الادبية دون اغفال شيء منها

المبحث الاول

في الايمان - وفيه عشرة فصول

فستنظر اذن من الفضائل اللاهوتية اولاً في الايمان وثانياً في الرجاء وثالثاً في المحبة - اما النظر في الايمان فيكون على اربعة اقسام الاول في نفس الايمان والثاني

في موجبي الفهم والعلم اللتين بازائهم والثالث في الرذائل المقابلة له والرابع في الوسايا المتعلقة به — أما الايمان فننظر اولاً في موضوعه وثانياً في فعله وثالثاً في ملكه .
والبحث في الاول يدور على عشر مسائل — ١ في ان موضوع الايمان هل هو الحق الاول — ٢ هل هو شيء مركب او غير مركب اي هل هو شيء او قضية — ٣ هل يمكن ان يتعلق الايمان بشيء باطل — ٤ هل يجوز ان يكون موضوع الايمان شيئاً مشاهداً بالاديان — ٥ هل يجوز ان يكون شيئاً معلوماً — ٦ هل يقسم الى عقائد معينة — ٧ في ان هذه العقائد هل يهتم بها الايمان باعتبار جميع الازمنة — ٨ في عدد العقائد — ٩ في كيفية ايرادها في قانون الايمان — ١٠ من يلي وضع قانون الايمان

الفصل الاول

في ان موضوع الايمان هل هو الحق الاول

يتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان موضوع الايمان ليس الحق الاول اذ يظهر ان موضوع الايمان هو ما ندعى الى الايمان به . ولسنا ندعى الى الايمان بما يختص بالالوهية التي هي الحق الاول فقط بل الى الايمان بما يختص بناسوت المسيح واسرار الكنيسة وحالة المخلوقات ايضاً . فاذاً ليس الحق الأول وحده موضوع الايمان

٢ وايضاً ان الايمان والكفر يتعلقان بواحد بعينه لتقابلهما . والكفر يمكن ان يتعلق بجميع ما ورد في الكتاب المقدس لان من ينكر شيئاً من ذلك يُعتبر كافراً . فالايان اذن يتعلق ايضاً بجميع ما ورد في الكتاب المقدس . وقد ورد هناك امور كثيرة تختص بالناس وبغيرهم من المخلوقات . فليس اذن موضوع الايمان هو الحق الاول فقط بل الحق المخلوق ايضاً

٣ وايضاً ان الايمان قسيم للحجة كما مر في الجزء الاول مب ٦٢ ف ٣ . ولسنا نحب الله الذي هو الخيرية العظمى فقط بل نحب القريب ايضاً . فليس اذن موضوع الايمان هو الحق الأول فقط

والجواب ان يقال ان موضوع كل ملكة ادراكية يتضمن امرين ما
يُدرك ادراكاً مادياً وهو بمنزلة الموضوع المادي وما به يحصل الادراك وهو
علة الموضوع الصورية كما ان ما يُعلم في علم المساحة علماً مادياً هو النتائج وعلة
العلم الصورية هي وسائط البرهان التي بها تُدرك النتائج. وكذا الايمان فانا اذا
اعتبرنا فيه علة موضوعه الصورية فهي ليست الا الحق الاول فان الايمان
الذي عليه كلامنا لا يصدق بشيء الا لانه موحى من الله فهو اذن انما يستند
الى الحق الاول على انه الواسطة اما اذا اعتبرنا ما يصدق به الايمان من اوجه
المادي فهو ليس الله فقط بل اشياء اخرى كثيرة الا ان هذه الاشياء لا تتعلق
بها تصديق الايمان الا من حيث نسبتها الى الله اي من حيث ان بعض
معلومات الالهية تعاون الانسان على الميل الى التمتع بالله . ولهذا كان
موضوع الايمان من هذه الجهة ايضاً هو على نحو ما الحق الاول من حيث ان
الايمان لا يتعلق بشيء الا باعتبار نسبته الى الله . كما ان موضوع الطب ايضاً
هو الشفاء لان الطب لا يلاحظ شيئاً الا بالنسبة الى الشفاء
اجب اذن على الاول بان ما يختص بناسوت المسيح واسرار الكنيسة
او المخلوقات ايّاً كانت انما يتعلق به الايمان من حيث تنساق به الى الله وانما
نصدق به ايضاً لاجل الحق الالهي
وبمثل ذلك يجاب على الثاني بشأن الامور الواردة في الكتاب المقدس
وعلى الثالث بان القريب ايضاً انما يُحب لاجل الله فيكون موضوع
الحبة في الحقيقة هو الله كما سيأتي بيانه في مب ٢٥ ف ١



الفصل الثاني

في ان موضوع الايمان هل هو شيء ؟ مركب ؟ تركيب القضية
يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان موضوع الايمان ليس شيئاً مركباً
تركيب القضية لانه الحق الاول كما مر في الفصل الآنف . والحق الاول
شيء ؟ غير مركب . فليس موضوع الايمان اذن شيئاً مركباً
٢ وايضاً ان بيان الايمان مندرج في قانون الايمان . وهذا القانون لم
يرد فيه قضايا بل اشياء فليس يقال هناك ان الله قدير على كل شيء بل اومن
بالله القدير على كل شيء . فليس موضوع الايمان اذن قضية بل شيئاً
٣ وايضاً ان الايمان يعقبه العيان كقوله في ١ كور ١٣ : ١٢ « الآن
ننظر في مرآة على سبيل اللغز اما حينئذ فوجهاً الى وجه » و« عيان الوطن
يتعلق بشيء غير مركب لتعلقه بنفس الذات الالهية . فكذا اذن ايمان
الطريق

لكن يعارض ذلك ان الايمان وسط بين العلم والرأي . والوسط
والطرفان من جنس واحد . ولما كان العلم والرأي يتعلقان بالقضايا كان
الايمان ايضاً متعلقاً بها في ما يظهر فيكون موضوع الايمان شيئاً مركباً
والجواب ان يقال ان المدركات توجد في المدرك بحسب طريقته .
وطريقة العقل البشري في ادراكه ان يدرك الحق بوجه التركيب والتحليل كما
مر في القسم الاول مب ٨٥ ف ٥ فما كان في نفسه بسيطاً يدركه العقل
البشري بنوع من التركيب كما ان العقل الالهي بعكس ذلك يدركه بالبساطة
ما هو مركب في نفسه — اذا تقرر ذلك جاز ان يُعتبر موضوع الايمان من
وجهين اولاً من جهة الشيء المؤمن به وهو بهذا الاعتبار شيء ؟ غير مركب

اي الشيء الذي يتعلق به الايمان وثانياً من جهة المؤمن وهو بهذا الاعتبار
شيء مركب تركيب القضية . وعلى هذا فكلا القولين كان صحيحاً عند
الاقدمين وكلاهما حق من وجه.

اجيب اذن على الاول بان هذا الاعتراض يتجه على موضوع الايمان
باعتباره من جهة الشيء المؤمن به

وعلى الثاني بان قانون الايمان انما ذكر فيه الاشياء التي يتعلق بها
الايمان من حيث ينتهي اليها فعل المؤمن كما هو ظاهر من طريقة الكلام فيه .
وفعل المؤمن ليس ينتهي الى القضية بل الى الشيء اذ انما نصوغ القضايا
توصلاً بها الى معرفة الاشياء سواء كان في العلم او في الايمان

وعلى الثالث بان معانية الوطن ستعلق بالحق الاول باعتباره في نفسه
كقوله في ١ يو ٣ : ٢ « اذا ظهر نكون نحن امثاله ونعانيه كما هو » ولهذا
لن تكون تلك المعانية بطريق القضية المركبة بل بطريق الادراك البسيط .
واما الايمان فلسنا نتصور به الحق الاول كما هو في نفسه . فليس حكمهما واحداً

الفصل الثالث

في ان الايمان هل يمكن ان يتعلق بشيء باطل

يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر انه يمكن ان يتعلق الايمان بشيء
باطل لان الايمان قسم للرجاء والحبة . وكثير من الناس يرجون ان يفوزوا
بالحياة الابدية ولا يفوزون بها وكثير منهم يحبون على انهم اخيار مع انهم
ليسوا اخياراً . فيمكن اذن ان يتعلق الايمان بشيء باطل

٢ وايضاً ان ابراهيم قد آمن ان المسيح سيولد كقوله في يو ٨ : ٥٦
« ابراهيم ابوك انتهي حتى يرى يومي » وقد كان ممكناً لله بعد زمان ابراهيم ان
لا يتأنس اذ انما تأنس بمجرد ارادته . فلولم يتأنس لكان ما اعتقده ابراهيم في

المسيح باطلاً . فيمكن اذن ان يتعلق الايمان بشيء باطل
 ٣ وايضاً قد كان في اعتقاد الاقدمين ان المسيح سيولد وقد بقي هذا
 الاعتقاد عند كثيرين الى زمان التبشير بالانجيل . وبعد ولادة المسيح وقبل
 شروعه بالتبشير لم يبقَ صحيحاً ان المسيح سيولد . فيمكن اذن ان يتعلق الايمان
 بشيء باطل

٤ وايضاً من العقائد اليمانية ان يؤمن المؤمن بوجود جسد المسيح
 الحقيقي في سر القربان . وقد يحدث ان يكون التقديس غير صحيح فلا
 يكون هناك جسد المسيح الحقيقي بل الخبز فقط . فيمكن اذن ان يتعلق الايمان
 بشيء باطل

لكن يعارض ذلك ان ليس شيء من الفضائل المكلمة العقل يتعلق
 بالباطل الذي هو شر العقل كما قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٦ .
 والايمان فضيلة مكلمة للعقل كما سيأتي بيانه في مب ٤ ف ٢ و ٥ . فليس يمكن
 اذن ان يتعلق بشيء باطل

والجواب ان يقال ليس يتعلق القوة او الملكة او الفعل بشيء الا بواسطة
 علة الموضوع الصورية كما لا يرى اللون الا بواسطة النور ولا تعلم النتيجة الا
 بواسطة البرهان . وقد مرّ في ١ ف ١ ان علة موضوع الايمان الصورية هي
 الحق الاول فلا يمكن اذن ان يتعلق الايمان بشيء الا من حيث اندراج
 تحت الحق الاول الذي يمتنع ان يندرج تحته شيء باطل كما يمتنع اندراج
 اللاموجود تحت الموجود واندراج الشر تحت الخير فيمتنع اذن نعلق الايمان
 بشيء باطل

اجيب اذن على الاول بانه لما كان الحق هو خير العقل وليس خير القوة
 الشوقية كانت جميع الفضائل المكلمة العقل تنفي الباطل من كل وجه لان من

شأن الفضيلة ان تتعلق بالخير فقط واما النضائل المكلمة الجزء الشوفي فلا تنفي الباطل من كل وجه فقد يمكن لواحد ان يفعل على مقتضى العدالة والعفة وهو يبنى فعله هذا على اعتقاد باطل . ولما كان الايمان مكلاً للعقل والرجاء والمحبة مكملين للجزء الشوفي لم يكن حكمهما واحداً - ومع ذلك فالرجاء ايضاً ليس يتعلق بشيء باطل فليس احد يرجو ان يفوز بالحياة الابدية بقوة نفسه فان ذلك دعوى باطلة بل بمعونة النعمة التي اذا استمر عليها فاز قطعاً بالحياة الابدية . وكذلك ايضاً المحبة فهي تقتضي ان يحب الله حيثما وجد ولا فرق عندها فيما اذا كان الله او لم يكن موجوداً في من يحب لاجله

وعلى الثاني بان تأنس الله اذا اعتبر في نفسه جاز عدم وقوته بعد زمان ابراهيم واما باعتبار تعلق سابق العلم الالهي به فهو ضروري الوقوع كما مر في القسم الاول مب ١٤ ف ١٣ وبهذا الاعتبار يتعلق به الايمان فيمتنع اذن ان يكون باطلاً باعتبار تعلق الايمان به

وعلى الثالث بانه كان من مقتضى ايمان المؤمن بعد ولادة المسيح ان يعتقد انه يولد في زمان ما واما تعيين ذلك الزمان الذي اخطأ فيه فلم يكن من الايمان بل من الحدس والتخمين البشري فلا يمتنع ان يعتقد الانسان المؤمن شيئاً باطلاً بمجرد الحدس والتخمين البشري واما ان يكون اعتقاده ذلك ناشئاً عن الايمان فيمنوع

وعلى الرابع بان ايمان المؤمن لا يتعلق من اشكال الحيز بهذه او تلك بل يكون جسد المسيح الحقيقي يوجد تحت اشكال الحيز المجسوس متى كان تقديسه صحيحاً فان لم يكن تقديسه صحيحاً لم يكن الايمان متعلقاً لذلك بشيء باطل



الفصل الرابع

في ان موضوع الايمان هل يجوز ان يكون شيئاً مشاهداً بالعيان
يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان موضوع الايمان شيء مشاهد
بالعيان فقد قال الرب لثوما في روم ٢٠: ٢٩ « لانك رأيتني آمنتم » فاذا موضوع
العيان والايمان واحد

٢ وايضاً قال الرسول في ١ كور ١٣: ٢ « الآن ننظر في مرآة على سبيل
اللمعة » . وكلامه على المعرفة الايمانية . فما يؤمن به اذن يشاهد بالعيان
٣ وايضاً ان الايمان نورٌ روحاني . وكل نورٌ يشاهده شيء بالعيان .
فالايان اذن يتعلق بالمشاهدات

٤ وايضاً ان البصر يطلق على كل حاسة كما قال اوغسطينوس في
كتابه في كلام الرب . والايمان يتعلق بالسموعات كقوله في روم ١٠: ١٧ « الايمان
من السماع » فهو اذن يتعلق بالمشاهدات

لكن يعارض ذلك قول الرسول في عبرا ١: ١ « الايمان هو برهان الغير المنظورات »
والجواب ان يقال ان مدلول الايمان هو تصديق العقل بما يؤمن به .
والعقل يصدق بشيء لوجهين : أولاً لانه يتحرك الى ذلك من نفس الموضوع
الذي هو اما معلوم بنفسه كالمبادئ الأولى التي هي موضوع التعقل واما معلوم
بغيره كالنتائج التي هي موضوع العلم . وثانياً لانه يتحرك تحركاً كافياً من
موضوعه بل لانه يتحرك بنوع من الانتخاب يميل به اختياراً الى جهة دون
اخرى فان حدث ذلك مع ريب وخوف من الجهة الاخرى فهو الرأي وان
حدث مع يقين دون خوف من الجهة الاخرى فهو الايمان . والاشياء التي
تشاهد بالعيان هي التي يتحرك بانفسها عقلاً او حسناً الى ادراكها وبهنا يتبين
ان المشاهدات بالحس او بالعقل لا تتعلق بما لا الايمان ولا الرأي .

اجيب اذن على الاول بان توما رأى شيئاً وآمن بشيء آخر فهو رأى
الانسان وآمن بالله واعترف به بقوله ربي والهي كما قال غريغوريوس
وعلى الثاني بان ما يتعلق به الايمان يجوز اعتباره على نحوين اولاً بالخصوص
وهو بهذا الاعتبار لا يمكن ان يكون موضوعاً للشهادة والايمان معاً كما تقدم .
وثانياً بالعموم اي باعتبار حقيقة المشتركة القائمة بوجوب الايمان به وهو بهذا
الاعتبار مشاهد من يؤمن به لانه لو لم يراه لوجب الايمان به اما لوضوح ادلته
او لنحو ذلك لما آمن به

وعلى الثالث بان نور الايمان يحل للعيان ما يجب ان يؤمن به فكما ان
سائر ملكات الفاضل تجعل الانسان يرى ما يلائمه من جهة تلك الملكة كذلك
ملكة الايمان تجعل في عقل الانسان ميلاً الى التصديق بالامور التي تناسب
الايمان المستقيم دون سواها

وعلى الرابع بان موضوع السمع هو الالفاظ الدالة على الامور الايمانية
لا نفس هذه الامور فلا يلزم ان يكون ذلك مشاهداً بالعيان

الفصل الخامس

في ان الامور الايمانية هل يجوز ان تكون معلومة

يتخطى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الامور الايمانية يجوز ان تكون
معلومة لان ما ليس يعلم يظهر انه مجهول اذ للجهل مقابل للعلم . والامور
الايمانية ليست بمجهولة لان الجهل بها من الاحوال الخاصة بالكفر كقوله في
في ١ تيمو ١: ١٣ «فعلت ذلك عن جهل في حال عدم الايمان» فيجوز اذن ان
تكون الامور الايمانية معلومة

٢ وايضاً ان العلم يحصل بالادلة . واية الدين يقيمون الادلة على الامور
الايمانية . فيجوز اذن ان تكون الامور الايمانية معلومة

٣ ما ثبت بالبرهان فهو معلوم اذ البرهان قياس منتج للعلم كما قال ارسطو وقد اثبتت الفلاسفة بعض الامور الايمانية بالبرهان كوجود الله ووحدانيته ونحوها. فيجوز اذن ان تكون الامور الايمانية معلومة

٤ وايضاً ان الراي ابعد عن العلم من الايمان فان الايمان يُعتبر وسطاً بين الراي والعلم . والراي والعلم يجوز ان يتعلقوا بواحد بعينه بخلاف الانحاء كما في كتاب البرهان اب ٣٣ . فيجوز اذن ذلك في الايمان والعلم لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في خط ٢٦ في الانجيل « الامور الظاهرة لا تتعلق بها الايمان بل المعرفة » وقضية ذلك ان ما يتعلق به الايمان لا يتعلق به المعرفة . والامور المعلومه تتعلق بها المعرفة . فليس يجوز اذن تعلق الايمان بالامور المعلومه

والجواب ان يقال ان كل علم يحصل عن مبادئ ينة بانفسها وما كان يينا بنفسه فهو مشاهد فاذا كل ما هو معلوم يجب ان يكون على نحو ما مشاهداً . ويمتنع ان يكون شيء واحد بعينه موضوعاً لايمان ومشاهدة واحد بعينه كما مر في الفصل الآنف فيمتنع اذن ان يكون شيء واحد بعينه موضوعاً لعلم وايمان واحد بعينه الا انه لا يمتنع ان يكون ما هو موضوع لمشاهدة او علم واحد موضوعاً لايمان آخر فان ما نؤمن به من جهة الثالث نرجو ان نشاهده في المستقبل كقوله في ١ كور ١٣ : ١٢ « الان ننظر في مرآة على سبيل اللغز اما حينئذ فوجهنا الى وجه » والملائكة فائزون بهذه المشاهدة فانهم نؤمن به اذن يشاهدونه وكذلك قد يحدث ايضاً في حال الطريق ان ما يشاهده او يعلمه انسان يؤمن به آخر لانه لم يعلمه علماً برهانياً . على ان ما يُدعى جميع الناس بالاجمال الى الايمان به هو بالاجمال غير معلوم وهذا ما يتعلق به الايمان مطلقاً . فالايان والعلم اذن ليسا متحدين موضوعاً

اجيب اذن على الاول بان الكفرة يجهلون الامور الايمانية لانهم لا يرونها ولا يعلمونها في انفسها ولا يعرفون انه يجب الايمان بها واما المؤمنون فانهم يعلمونها على هذا الوجه لا علماً برهانياً بل من حيث يظهر لهم بنور الايمان انه يجب الايمان بها كما مر في الفصل الآنف

وعلى الثاني بان الادلة التي يوردها القديسون لاثبات الامور الايمانية ليست برهانية بل اقتناعية توضح ان ما يُطالب الايمان به ليس مستحيلاً او انها مغلصة من مبادئ الايمان اي من نصوص الكتاب المقدس كما قال ديونييسيوس في الاسماء الالهية ب ٢ فان شيئاً ثبت بهذه المبادئ عند المؤمنين كما ثبت شيء بالمبادئ البينة بطبعها عند الجميع ولهذا كان اللاهوت ايضاً علماً من العنوم كما اسلفنا في اول الكتاب

وعلى الثالث بان ما يمكن اثباته بالبرهان يجعل من الامور الايمانية ليس لايمان الجميع به على وجه الاطلاق بل لتوقف الامور الايمانية عليه ووجوب التسليم به بالايمان على الاقل ممن ليس يعلمه بالبرهان

وعلى الرابع بان الفيلسوف قال في الحل المورد انه لا مرأى في ان الناس المختلفين يجوز ان يتعلق علمهم ورأيهم بواحد بعينه كما مر قريباً في العلم والايمان ايضاً واما الانسان الواحد بعينه فيجوز ان يتعلق ايمانه وعلمه بواحد بعينه باعتبار ان لا باعتبار واحد فانه يجوز لواحد ان يعلم في واحد بعينه شيئاً ويرى فيه شيئاً آخر وكذلك يجوز لواحد ان يعلم علماً برهانياً ان الله واحد ويؤمن بانه مثل غير ان الانسان الواحد لا يجوز ان يجتمع له في شيء واحد وباعتبار واحد العلم والرأي او العلم والايمان وذلك لوجوبين مختلفين فيهما فان العلم والرأي انما يتبع مطلقاً تعلقهما معاً بواحد بعينه لان من مقتضى حقيقة العلم ان ما يعلم يعتبر فيه امتناع النقيض ومن مقتضى حقيقة الرأي ان ما يعتقد يعتبر

فيه جواز النقيض . واما ما يؤمن به فانه بسبب ما في الايمان من اليقين
يُعتبر فيه امتناع النقيض الا انه لا يجوز بهذا الاعتبار ان يكون شيء واحد
معلوماً وموهمناً به باعتبار واحد لان ما يُعلم مشاهد وما يؤمن به غير
مشاهد كما تقدم

الفصل السادس

في ان الامور الايمانية هل ينبغي قسمتها الى عقائد معينة

يتخلى الى السادس بان يقال : يظهر ان الامور الايمانية لا ينبغي ان
تقسم الى عقائد معينة فان كل ما ورد في الكتاب المقدس يجب الايمان به
وهذا لكثيره لا يمكن ان يجعل له عدد معين . فلا يظهر اذن فائدة
في قسمة الامور الايمانية الى عقائد معينة

٢ وايضاً ينبغي ان يُعدّل في الصناعة عن القسمة المادية لجواز التسلسل
فيها الى غير نهاية . وعلة موضوع الايمان الصورية واحدة وغير متجزئة وهي الحق
الاول كما مر في ف ١ فيمتنع قسمة الامور الايمانية باعتبار علتها الصورية . فلا
ينبغي اذن ان تقسم الامور الايمانية قسمة مادية الى عقائد

٣ وايضاً قد حُدّ بعضهم العقيدة بانها حق غير متجزئ يتعلق بالله ويلزمنا
الايمان . والايمان اختباري فقد قال اوغسطينوس في كلامه على يرميا ٢٦
« ليس احد يؤمن الاختاراً » فيظهر اذن ان ليس من الصواب قسمة الامور
الايمانية الى عقائد

لكن يعارض ذلك قول ايسيدوروس « العقيدة هي تصور حق الهدي مع
الميل الى التصديق به » وتصور الحق الالهي انما يحصل عندنا بنوع من
التفصيل والتمييز فان الاشياء التي هي واحد في الله تتكثر في عقائدنا فلا بد
اذن من قسمة الامور الايمانية الى عقائد

والجواب ان يقال يظهر ان articulus في اللاتينية ومعناه العقيدة والفصل مشتق من artheron في اليونانية الذي معناه مجتمع اجزاء متباينة لنسبة بينها ومن ثم يقال فصول او مفاصل لاعضاء الجسد المتشعبة بينها وكذلك تطلق الفصول في القراما طيقي عند اليونانيين على اجزاء من الكلام متلائمة بينها للدلالة على جنس الفاظ اخرى او عددها او حالها من الاعراب ويقال ايضا في الخطابة فصول لاجزاء متلائمة بينها بوجه ما فقد قال توليوس في الخطابة : «الفصل ان يوثق بكلمات متباينة مستقل بعضها عن بعض كقوله رعت اعداءك بشدة بأسك بصوتك بمنظرك» وعلى هذا النحو ما يتعلق به الايمان المسيحي يُفصل الى عقائد من حيث يقسم الى اجزاء متلائمة بينها بنحو من الانحاء - وقد مر في ف ٤ ان موضوع الايمان شيء غير مشاهد بالعيان متعلق بالامور الالهية فحيث كان شيء من ذلك غير مشاهد لسبب مخصوص فهناك عقيدة مخصوصة وحيث كانت اشياء كثيرة غير معلومة لسبب واحد بعينه فليس هناك عقائد متعددة كما ان تصور كون الله أَلَم يعسر من وجهه وتصور كونه بُعْث بعد موته يعسر من وجه آخر ولهذا كانت عقيدة البعث مغايرة لعقيدة التألم واما كونه أَلَم ومات وُدِفِن فالتما يعسر تصورهما من وجه واحد بعينه بحيث انه اذا سلم احدهما لم يعسر التسليم بالباقي ولهذا كانت هذه الثلاثة ترجع الى عقيدة واحدة

اذا اجيب على الاول بان الامور الايمانية منها ما يتعلق به الايمان لذاته ومنها ما ليس يتعلق به الايمان لذاته بل لغيره على نحو ما يجري ايضا في العلوم الأخر فان بعض الامور تورّد فيها مقصودة بالذات وبعضها يورّد لبيان غيره . ولما كان الايمان يتعلق اصالةً بما نرجو ان نعاينه في الوطن كقوله في عبر ١١ : ١ « الايمان هو قيام المرجوات » كانت الامور التي تسوقنا قصداً الى الحياة الابدية

هي المقصودة بالذات من الايمان كثلث الاقائيم وقدرة الله الشاملة وسر
 تانس المسيح ونحو ذلك وباعتبار هذه تعدد عقائد الايمان . وبعض الامور
 نورد في الكتاب المقدس وتدعى الى اعتقادها لا على انها مقصودة بالذات بل
 على ان المقصود بها بيان ما تقدم من الامور المقصودة بالذات نحصول ابنين
 لابراهيم وانبعث الميت حين مسيه عظام الشاع ونحو ذلك مما يورده الكتاب
 المقدس لبيان عظمة الله او تانس المسيح وهذه لا ينبغي تعدد العقائد باعتبارها
 وعلى الثاني بان علة موضوع الايمان الصورية يجوز اعتبارها من وجهين اولاً
 من جهة نفس الشيء المؤمن به وهي بهذا الاعتبار واحدة في جميع
 موضوعات الايمان وهي الحق الاول والعقائد لا تعدد من هذه الجهة وثانياً
 من جهتنا وهي بهذا الاعتبار عدم كون الموضوع مشاهداً ومن هذه الجهة
 تعدد العقائد كما مر قريباً

وعلى الثالث بان ذلك الحد المورد للعقيدة انما وُضع باعتبار معنى اسم
 العقيدة في اللاتينية لا باعتبار مدلوله الحقيقي في اليونانية التي هو مشتق منها
 فلا ينبغي الاعتداد به - ومع ذلك فقد يقال انه وان لم يكره احد على الايمان
 بضرورة القسر لكنه يكره عليه بضرورة الغاية لان « الذي يدنو الى الله يجب
 عليه ان يؤمن » وبغير ايمان لا يستطيع احد ان يرضي الله كما قال الرسول
 في عبر ١١

الفتل السابع

في ان عقائد الايمان هل ازداد عددها بحسب تعاقب الازمنة
 يتخطى الى السابع بان يقال : يظهر ان عقائد الايمان لم يزد عددها
 بحسب تعاقب الازمنة لان الايمان هو جوهر المرجوات كما قال الرسول في
 عبر ١١ والمرجوات هي هي في كل زمان . فعقائد الايمان اذن هي هي في

كل زمان

٢ وايضاً ان الزيادة تحصل بتعاقب الازمنة في العلوم البشرية بسبب نقص في معارف الاوائل الذين وضعوا العلوم كما يظهر من قول الفيلسوف في الالهيات ك ٢٠٢ وعلم الايمان لم يوضع من الناس بل من الله لانه «عطية الله» كما في افس ٢: ٨ ولما كان لا يجوز على الله نقص في العلم كانت معرفة العقائد اليمانية في ما يظهر تامة منذ البدء ولم يزد عددها بحسب تعاقب الازمنة ٣ وايضاً ان عمل النعمة ليس في صدره اقل انتظماً من عمل الطبيعة ٠ والطبيعة تصدر دائماً في افعالها عن مبادئ كاملة كما قال بونتيوس في التمازي ك ٣٠٣ فيظهر اذن ان فعل النعمة ايضاً قد صدر عن مبادئ كاملة بمعنى ان الذي تلقى الايمان اولاً عنهم قد عرفوه معرفة كاملة

٤ وايضاً كما انا تلقينا ايمان المسيح من الرسل كذلك المتأخرون في العهد العتيق تلقوا معرفة الايمان من الآباء المتقدمين كقوله في لث ٣٢ : ٧ «سل اباك ينيك» وقد كان الرسل بالعين منتهى الشقيف في ما يتعلق بأسرار الايمان لانهم «كما اخذوا قبل غيرهم اخذوا اكثر من غيرهم ايضاً» كما قال الشارح في كلامه على قول الرسول في رو ٨ : ٢٣ «نحن الذين لنا بأكورة الروح» فيظهر اذن ان معرفة العقائد اليمانية لم تزد بتعاقب الازمنة

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في تفسير حزقيال «ان علم الآباء القديسين ازداد بحسب تقدم الازمنة وكلما كانوا اقرب الى مجيئ المخلص كان علمهم باستمرار الخلاص اتم»

والجواب ان يقال ان حكم العقائد اليمانية في علم الايمان تحكم المبادئ الينة بانفسها في العلم الحاصل بالفطرة ٠ وهذه المبادئ مترتبة بحيث ان بعضها يكون مندرجاً ضمنياً في بعض حتى انها كلها تُرَدُّ الى هذا المبدأ الاول وهو

يتمتع الجمع بين الايجاب والسلب: كما يظهر من قول الفيلسوف في الالهيات كـ ٥
وعلى هذا النحو العقائد الایمانية فانها كلها تدرج ضمناً في بعض الامور الایمانية
الاولى كوجود الله وعنايته بخلاص الناس كقوله في عبرا ١: ٦ «الذي يدنو
الى الله يجب عليه ان يؤمن بانه كائن وانه يثيب الذين يستغفرونه» فان الوجود
الالهي يدرج فيه كل ما نعتقدانه موجود في الله منذ الازل مما تقوم به معادتنا
والايمان بالعناية يدرج فيه كل ما يوليه الله في الزمان لخلاص الناس مما هو
السييل الى السعادة وعلى هذا النحو يدرج بعض العقائد التابعة لذلك في
بعض كاندراج تانس المسيح وتالله وما اشبه ذلك ضمناً في الايمان بقضاء
الجنس البشري .

اذا تقرر ذلك وجب ان يقال ان العقائد الایمانية لم يحصل فيها بتعاقب
الازمنة زيادة باعتبار جوهرها لان كل ما اعتقده المتأخرون كان مندرجاً
ولو ضمناً في ايمان الآباء المتقدمين ولكنه ازداد عددها باعتبار ايضاحها لان
المتأخرين قد عرفوا صراحة بعض ما لم يعرفه الاقدمون الا ضمناً وعليه قول
الرب لموسى في خر ٦ «انا اله ابراهيم واله اسحاق واله يعقوب واسمي ادوناي
لم اعلنه لهم» وقول داود في مز ١١٨ : ١٠٠ «صرت أعلم من الشيوخ»
وقوله في افس ٣: ٥ «لم يعلن سر المسيح لاجيال اخرى كما أعلن الان لرسله
القدسين وانبيائه»

اذا اجيب على الاول بان المرجوات كانت دائماً هي عند الجميع الا انه لما
كان الناس لم يبلغوا الى رجائها الا بالمسيح كان بعدهم عن نيلها بقدر بعدهم
في الزمان عن المسيح وعليه قول الرسول في عبرا ١١: ١٣ «في الايمان مات
ولئك كلهم غير حاصلين على المواعد بل ناظرين اليها من بعيد» كلما كان
شيء ابعد عن الناظر اليه كان اقل جلاءً ثمطره ولهذا كانت الخيرات المرجوة

أَيِّنْ لبصائر الذين كانوا ادنى الى مجيء المسيح
وعَلَى الثاني بان تقدم المعرفة يحدث عَلَى نحوين اولاً من جهة المعلم الذي
بتعاقب الازمنة تتقدم معرفته منفرداً او مشتركاً مع غيره وهذا هو وجه
الزيادة في العلوم المستنبطة بالعقل البشري وثانياً من جهة المتعلم فان المعلم
الذي احاط علماً بصناعة لا يعلم التلميذ اياها كلها دفعة منذ البدء اعدم طاقته
ذلك بل انما يعلمه اياها تدريجاً مراعيّاً في ذلك قابليته وعلى هذا النحو كان
تقدم الناس بتعاقب الازمنة في معرفة الايمان ومن ثمة شبه الرسول في غلا ٣
حال العهد العتيق بالطفولية

وعَلَى الثالث بان الولادة الطبيعية لا بد لها من علتين سابقتين وهما العلة
الفاعلة والعلة المادية فاذا اعتبر ترتيب العلة الفاعلة فالاكمل هو المتقدم طبعاً
وبهذا الاعتبار يقال ان الطبيعة تصدر عن مبادئ كاملة لان الاشياء الغير
الكاملة لا تبلغ الكمال الا بواسطة اشياء كاملة سابقة واذا اعتبر ترتيب العلة
المادية فالاقبل كمالاً هو المتقدم ولهذا الاعتبار تصدر الطبيعة من غير الكمال
الى الكمال والله في اعلان الايمان بمنزلة العلة الفاعلة الحاصل لها العلم الكامل
منذ الازل والانسان فيه بمنزلة المادة القابلة لتأثير الله الفاعل فلزم ان تكون
معرفة الايمان في الناس صادرة عن غير الكامل الى الكامل على انه وان كان من الناس
من اعتبروا بمنزلة العلة الفاعلة لانهم كانوا معلمي الايمان فانما «يُعْطَى هُوَ لاء اعلان
الروح للمنفعة العامة» كما في اكور ١٢: ٧ ولهذا فالآباء الذين كانوا معلمي
الايمان انما كانوا يُعْطَوْنَ من معرفة الايمان مقدار ما كان ينبغي في زمانهم القاؤه
الى ذلك الشعب تحت شبه او مجرداً عن الاشباه

وعَلَى الرابع بان انتهى اتمام النعمة حصل بالمسيح فدُعِيَ زمانه «زمان
الملء» كما في غلا ٤: ٤ ولهذا فالذين كانوا اقرب الى المسيح من قبله كيوحنا

الصابع او من بعده كالرسل كانوا اتم معرفة بأسرار الايمان فاننا نجد ايضاً ان كمال الانسان في حال شبابه وكلما كان اقرب الى الشباب من قبل او من بعد كان اكمل حالاً

الفصل الثامن

في ان العدد الذي جعل لعقائد الايمان هل هو صحيح

يتخطى الى الثامن بان يقال : يظهر ان العدد الذي جعل لعقائد الايمان غير صحيح لان ما يمكن ان يُعلم بالبرهان ليس من الامور الايمانية بحيث يكون موضوعاً لايمان الجميع كما مر في ف ٥٠ ووحداية الله يمكن ان تعلم بالبرهان وقد اثبت الفيلسوف ذلك في الالهيات ك ١٢ وكثير غيره من الفلاسفة اقاموا عليه البرهان . فلا ينبغي اذن ان نجعل وحداية الله عقيدة ايمانية

٢ وايضاً كما ان الايمان يقتضي ضرورة ان نعتقد ان الله قدير على كل شيء كذلك يقتضي ان نعتقد انه عالم بكل شيء ومعتن بكل شيء وكلا هذين قد ضل فيهما بعض . فوجب اذن ان تذكر الحكمة الالهية والعناية الالهية في جملة العقائد الايمانية كما ذكرت القدرة على كل شيء

٣ وايضاً ان معرفتنا للآب هي نفس معرفتنا لابن كقوله في يوحنا ١: ٩ « من رأي فقد رأى الآب ايضاً » فينبغي اذن ان نجعل عقيدة واحدة في شان الآب والابن ومثلهما في ذلك الروح القدس ايضاً

٤ وايضاً ليس اقنوم الآب ادنى من اقنوم الابن واقنوم الروح القدس . وقد جعل عقائد متعددة تتعلق بالروح القدس وبالابن ايضاً . فينبغي اذن ان يجعل عقائد متعددة تتعلق باقنوم الآب ايضاً

٥ وايضاً كما يخص كل من اقنومي الآب والروح القدس بشيء من الافعال الالهية كذلك يخص بثله اقنوم الابن ايضاً . وقد جعل في جملة

العقائد بعض الافعال المخصوصة بالآب وهو فعل الخلق وبعض الافعال المخصوصة بالروح القدس وهو التكلم بالانبياء . فنبغي اذن ان يجعل فيها بعض الافعال الالهية المخصوصة بالابن ايضاً

٦ وايضاً ان في سر الاوخرستيا صعوبة خاصة اعظم مما في كثير من العقائد الايمانية فكان ينبغي ان يجعل له عقيدة خاصة فيظهر اذن ان العدد الذي جعل للعقائد الايمانية قاصر

لكن يعارض ذلك سلطان الكنيسة الذي جعل للعقائد الايمانية العدد الموضع لها

والجواب ان يقال ان الامور الايمانية بالذات هي التي نتبع بمعانيها في الحياة الابدية والتي بها تنادي الى الحياة الابدية كما مر في ٦ . وهناك يتاح لنا معانة امرين اللاهوت المحتجب الذي بمعانيته نصير سعداء وسر تأنس المسيح الذي به يحصل لنا الدخول الى مجد ابناء الله كما في رو ٥ وعليه قوله في يو ١٧ : ٣ « هذه هي الحياة الابدية ان يعرفوك انت الاله الحقيقي والذي ارسله يسوع المسيح » ولهذا كان اول ما تقسم اليه الامور الايمانية قسمين احدهما يتعلق بعظمة اللاهوت والثاني يتعلق بسر تأنس المسيح الذي هو سر التقوى كما في ١ تيمو ٣ : ١٦ — اما عظمة اللاهوت فنُدعى الى الايمان بثلاثة امور تتعلق بها اولها وحدانية اللاهوت وهذا يتعلق به العقيدة الاولى والثاني ثلوث الاقانيم وهذا يتعلق به ثلاث عقائد باعتبار الاقانيم الثلاثة والثالث الافعال الخاصة باللاهوت وهذه اولها يرجع الى وجود الطبيعة وقد وضعت له عقيدة الخلق والثاني يرجع الى وجود النعمة وقد وضعت له عقيدة واحدة تتعلق بكل ما يرجع الى تقديس الانسان والثالث يرجع الى وجود المجد وقد وضعت له عقيدة اخرى تتعلق ببعث الجسد وبالحياة الابدية

فتكون العقائد المتعلقة باللاهوت سبعة - وأما ناسوت المسيح فيتعلق به سبع عقائد أيضاً تتعلق أولاً بتأنس المسيح أو بالحبل به والثانية بولادته من العذراء والثالثة بتألمه وموته ودفنه والرابعة بهبوطه إلى الجحيم والخامسة بانبعاثه والسادسة بصعوده والسابعة بيجئه للقضاء فتكون جملة العقائد أربع عشرة - إلا أن بعضهم جعلها اثنتي عشرة فقط مست منها تتعلق باللاهوت وست تتعلق بالناسوت فإنهم جمعوا العقائد الثلاث المتعلقة بالاقانيم الثلاثة في عقيدة واحدة لأن معرفة الاقانيم الثلاثة واحدة بعينها ثم قسموا العقيدة المتعلقة بفعل التمجيد إلى اثنتين بمثل الجسد ومجد النفس وجعلوا أيضاً عقيدتي الحبل والولادة عقيدة واحدة

إذا اجيب على الأول بأننا نعتقد في الله بالايان اموراً كثيرة لم يستطع الفلاسفة ان ينظروا فيها بالعقل الطبيعي كاعتقادنا اموراً تتعلق بعنائه وقدرته ووجوب عبادته وحده وهي جميعها مندرجة في عقيدة وحدانية الله وعلى الثاني بأن اسم الالهية يدل على شيء من العناية كما اسلفنا في ق ١ م ١٣ ف ٨ . والقدرة في العقلاء لا تفعل الا عن ارادة ومعرفة فقدرته الله اذن تضمن على نحو ما علمه وعنايته بكل شيء فلو لم يكن عالماً ومعتباً بجميع هذه السافلات لما قدر ان يفعل فيها كل ما شاء

وعلى الثالث بأن معرفتنا للآب هي نفس معرفتنا للابن والروح القدس باعتبار وحدانية الذات التي تتعلق بها العقيدة الاولى واما باعتبار تمايز الاقانيم الحاصل باضافات الاصل فمعرفتنا للابن داخلة من وجه ما في معرفتنا للآب للزوم عدم وجود الآب اذا لم يكن له ابن والروح القدس هو الرابط بينهما وبهذا الاعتبار لم يخطئ من جعل للاقانيم الثلاثة عقيدة واحدة . الا انه لما كان لكل اقنوم امور واعتبارات تتعلق به ويمكن الخطأ فيها جاز

بهذا الاعتبار ان يجعل للآقائيم الثلاثة ثلاث عقائد فان اريوس اعتقد ان الآب قد يرث على كل شيء وازلي ولكنه لم يعتقد ان الابن مماثل للآب ومساو له في الجوهر فروي من الضرورة جعل عقيدة خاصة لا تقوم الابن لاجل تحديد ذلك وتقريره ولهذا السبب عينه وجب وضع العقيدة الثالثة المتعلقة باقوم الروح القدس رداً على مقدونيوس - ومثل ذلك يقال ايضاً في الحبل بالمسيح وولادته وفي البعث والحياة الابدية فانهما يجوز باعتبار ان يدرجا في عقيدة واحدة من حيث يقصد بهما امر واحد ويجوز باعتبار آخر ان يقسما الى عقيدتين من حيث ان لكل منهما صعوبة خاصة

وعلى الرابع بانه يجدر بالابن والروح القدس ان يرسلوا لتقدس الخليقة وهذا يقتضي الايمان بامور كثيرة تتعلق به ولهذا كانت العقائد المتعددة المتعلقة باقوم الابن والروح القدس اكثر من العقائد المتعلقة باقوم الآب الذي لا يرسل البتة كما اسلفنا في ق ١ مب ٤٣ ف ٤

وعلى الخامس بان تقديس الخليقة بالنعمة والاطماف بالمجد يحصل ايضاً بموهبة المحبة التي تُخص بالروح القدس وبموهبة الحكمة التي تُخص بالابن ولهذا كان كلا الفعلين يُسندان الى الابن والى الروح القدس يوجه اختصاصهما باعتبارين مختلفين

وعلى السادس بان سر الاوخراسديا يجوز ان يُعتبر فيه امران احدهما كونه سرأ وهذا الاعتبار يشارك سائر آثار النعمة المقدسة والثاني وجود جسد المسيح فيه بطريق المعجزة وهذا الاعتبار يندرج تحت قدرة الله على حد سائر المعجزات التي تُسند الى قدرة الله



الفصل التاسع

هل من الصواب نظم العقائد الايمانية في قانون

يُخطى الى التاسع بان يقال : يظهر ان ليس من الصواب نظم العقائد الايمانية في قانون فان الكتاب المقدس هو ضابط الايمان الذي لا يجوز ان يزداد عليه او ينقص منه شيء ففي آ ٤ : ٢ « لا تزيدوا على الكلام الذي اقول لكم ولا تنقصوا منه » فلم يكن اذن جائزاً ان يوضع بعد الكتاب المقدس قانونٌ يجعل قاعدةً او ضابطاً للايمان

٢ وايضاً فالايان واحد كما قال الرسول في افس ٤ : ٥ . والقانون هو اعلان الايمان . فليس من الصواب اذن تعدد القوانين

٣ وايضاً ان ما يتضمنه القانون من الاقرار بالايان يشمل جميع المؤمنين وليس يجدر بجميع المؤمنين ان يؤمنوا بالله بل ذلك خاصٌ بذوي الايمان المتصور . فليس من الصواب اذن ان يقال في قانون الايمان او من باله واحد »

٤ وايضاً ان الهبوط الى الجحيم من جملة العقائد الايمانية كما تقدم في الفصل الآنف . وهذا لم يرد ذكره في قانون الآباء . فهو اذن قاصرٌ

٥ وايضاً قال اوغسطينوس في تفسير قول يوحنا ١٤ : ١ انتم تؤمنون بالله فآمنوا بي ايضاً » يقال انا نصدق بطرس او بولس ولكن لا يقال انا نؤمن الا بالله » ولما كانت الكنيسة الجامعة ايضاً شيئاً مخلوقاً لم يكن من الصواب في ما يظهر ان يقال « بكنيسة واحدة مقدسة جامعة ورسولية »

٦ وايضاً انما يوضع القانون ليكون ضابطاً للايمان . وضابط الايمان يجب ان يعرض ويُعلن على الجميع . فكان ينبغي اذن ان يلحن في القداس كل قانون على مثال قانون الآباء . فليس يظهر اذن من الصواب نظم العقائد

الايمانية في قانون

لكن يمارض ذلك ان الكنيسة العامة معصومة عن الخطا لكونها مدبرة من الروح القدس الذي هو روح الحق فقد وعد الرب تلاميذه ذلك بقوله في يو ١٦: ١٣ «متى جاء ذلك الروح روح الحق فهو يرشدكم الى جميع الحق» والقانون وضع بسلطان الكنيسة العامة . فليس فيه اذن شي خارج عن الصواب والجواب ان يقال ان الذي يدنو الى الله يجب عليه ان يؤمن كما قال الرسول في عبر ١١: ٦ ولا يمكن لاحد ان يؤمن ما لم يدع الى الحق الذي يجب ان يؤمن به ولهذا كان من الضرورة نظم حق الايمان في سلك واحد ليتسنى دعوة الجميع اليه من ايسر وجه مخافة ان يفضل فيه احد بسبب جهله له وهذا السلك الذي نظمت فيه قضايا الايمان يسمى قانوناً

اذا اجيب على الاول بان حق الايمان متفرق في الكتاب المقدس ومورد فيه باساليب مختلفة وربما ورد في بعض المواضع على وجه غامض بحيث يقتضي استخراج منه درساً طويلاً ومزاولة بعيدة وهذا لا يستطيع اليه سبيلاً جميع الذين يجب ان يعرفوا ذلك الحق وكثير منهم لانها كهم في مشاغل اخرى لا يستطيعون التفرغ لهذا الدرس فكان من الضرورة ان يلخص من احكام الكتاب المقدس شي واضح يمكن ان يدعى اليه الجميع ليؤمنوا به وهذا ليس مزيداً على الكتاب المقدس بل بالاحرى مقتطفاً منه

وعلى الثاني بان جميع القوانين يعلم فيها حق واحد الايمان الا انه حيث تنشأ الاضاليل يجب زيادة الاجتهاد في تعليم الشعب حق الايمان حتى لا يفسد المبتدعة ايمان السذج وهذا كان السبب الموجب لنظم قوانين متعددة وهي لا تختلف في شي سوى ان ما هو مندرج في احدها ضمناً يورد في الآخر باصرح وجه على حسب ما كان يقتضيه اصرار المبتدعة

وعلى الثالث بان الاقرار بالايان يُورد في القانون باسم الكنيسة كلها التي تُعَد بالايان . وايان الكنيسة ايمانٌ مُنصور فان مثل هذا الايمان يوجد عند جميع اعضاء الكنيسة الذين يستحقون ان يكونوا كذلك ولهذا فالاعتراف بالايان يورد في القانون بحسب ما يلائم الايمان المتصور حتى اذا لم يكن ايمان بعض المؤمنين متصوراً يجتهدون ان يبلغوا به الى هذه الصورة وعلى الرابع بان الملبوط الى الجحيم لم يكن قد نشأ فيه ضلال عند المبتدعة فلم يكن التصريح به ضرورياً ولهذا لم يكرر ذكره في قانون الآباء بل اعتمد على تقريره من قبل سب في قانون الرسل لان القانون الثاني لا ينفي الاول بل بالاحرى يفسره كما مرّ قريباً

وعلى الخامس بان قول القانون بكنيسة مقدسة جامعة ينبغي ان يُحمل على اعتبار ان ايماننا يتعلق بالروح القدس الذي يقدر الكنيسة فيكون معنى ذلك « اومن بروح القدس المقدس الكنيسة » غير ان الامثل والاليق بالاستعمال العام ان تحذف الباء ويقال « اصدق كنيسة مقدسة جامعة » كما قاله البابا لاون ايضاً

وعلى السادس بان قانون الآباء لما كان مفسراً لقانون الرسل وكان قد نُظِمَ بعد ان حصلت المجاهرة بالايان واستتب السلام للكنيسة جعلوا يلحونه علناً في القداس واما قانون الرسل الذي وُضِعَ في زمان الاضطهاد حين لم تكن حصلت المجاهرة بالايان فكان يُتلى سرّاً في صلاة السحر وصلوة العشي ايذاناً بالرد به على ظلام الاضاليل الماضية والمستقبل

الفصل العاشر

في ان نظم قانون الايمان هل هو الى الخير الاعظم
يتخطى الى العاشر بان يقال: يظهر ان نظم قانون الايمان ليس الى الخير الاعظم

فان نظم قانون جديد انما يدعو اليه تفسير العقائد الایمانية كما مر في الفصل
الانف والعقائد الایمانية انما كان يدعو تکراراً الى مزيد تفسيرها في العهد العتيق
بحسب تعاقب الازمنة كون حقيقة الایمان كانت تزداد ظهوراً بقدر زيادة
القرب من المسيح كما مر في ف ٧٠. ولما كان هذا السبب قد زال في العهد
الجديد لم يبق داع الى مزيد تفسير العقائد الایمانية تکراراً. فليس يظهر اذن
ان الخبر الاعظم يلي بسلطانه وضع قانون جديد

٢ وايضاً ما تحظره الكنيسة العامة تحت طائلة الحرم لا يخضع لسلطان
انسان. وهي قد حظرت بسلطانها تحت طائلة الحرم وضع قانون جديد
للایمان فقد قيل في اعمال المجمع الافسوسي الاول « بعد الفراغ من تلاوة
قانون المجمع النيقاوي حكم المجمع المقدس انه لا يجوز لاحد ان يورد او
يؤلف او يكتب ايماناً غير الایمان المقرر من الآباء القديسين الذين اجتمعوا في نيقية
مع الروح القدس » وعقب ذلك بعقاب الحرم. وهذا الحكم عينه تكرر ايضاً
في اعمال المجمع الخلقيدوني. فيظهر اذن ان ليس للخبر الاعظم سلطان على وضع
قانون جديد للایمان

٣ وايضاً ان اتاناسيوس لم يكن خبراً اعظم بل بطريركاً على
الامسكدرية ومع ذلك فقد وضع القانون الذي تلحنه الكنيسة فليس اذن
سلطان وضع قانون للایمان منحصراً في الخبر الاعظم دون سواه

اكن يعارض ذلك ان قانون الایمان وضع في المجمع العام. والمجمع
العام لا يمكن انعقاده الا بسلطان الخبر الاعظم وحده كما في كتاب الاحكام
تم ١٧٠. فالسلطان اذن على وضع قانون للایمان منحصر في الخبر الاعظم
والجواب ان يقال ان وضع قانون جديد للایمان انما هو ضروري للشجافي
عن الاضاليل الناشئة كما مر في الفصل الآنف فاذا انما يلي وضع قانون

للايمان من يلي الحكم في الامور الايمانية حتى يعتقدها الجميع بايمان جازم . وهذا انما يليه الحبر الاعظم « الذي يرفع اليه ترفع اعم مسائل الكنيسة واعصرها » كما قبل في كتاب الاحكام تم ١٢ وعليه قول الرب لبطرس الذي جعله حبراً اعظم « صليت من اجلك لئلا ينقص ايمانك وانت متى رجعت فثبت اخوتك » لو ٢٢ : ٣٢ . والوجه في ذلك ان الكنيسة يجب ان يكون لها كلها ايمان واحد كقوله في ا كور ١ : ١٠ « ان نقولوا جميعكم قولاً واحداً وألاً يكون بينكم شقاق » وهذا لا يمكن رعايته الا اذا كان الخلاف الذي ينشأ في امر الايمان يفصل ممن يتولى رئاسة الكنيسة كلها فستند الى حكمه وتلتزمه وتأخذ به دون تردد ولهذا كان الحبر الاعظم وحده يلي وضع قانون جديد للايمان كما يلي كل ما سوى ذلك مما يتعلق بالكنيسة كلها جماعاً كعقد مجمع عام ونحو ذلك

اذ ااجيب على الاول بان حق الايمان صريح بالكفاية في تعليم المسيح والرسول الا انه لما كان الناس الاشرار يحرفون التعليم الرسولي وسائر الكتب المقدسة لهلاك نفوسهم كما في ٢ بط ٣ : ١٦ كان من الضرورة ان يفسر الايمان بتعاقب الازمنة على وجه ينقض الاضاليل الناشئة

وعلى الثاني بان حظر المجمع وحكمه لما يتناول الافراد الذين ليس لهم ان يحكموا شيئاً في امور الايمان فان مثل هذا الحكم الصادر من المجمع العام لم ينتف به سلطان المجمع الذي يليه على نظم قانون جديد للايمان لا يشتمل على ايمان آخر بل على نفس الايمان السابق مع زيادة بيان له فان كل مجمع اعتبر ان ما كان المجمع السابق قد اوضحه يجوز للمجمع الذي بعده ان يزيد في ايضاحه لاقتضاء ذلك بعض البدع الناشئة . فذلك اذن من شأن الحبر الاعظم الذي بساطانه يعقد المجمع ويقرر حكمه

وعلى الثالث بان اتاسيوس لم يورد ايضاحاً للايمان بصورة قانون بل بطريقة نوع من التعليم كما يظهر من طريقة كلامه الا انه لما كان تعليماً مستملاً بالامجاز على حق الايمان باسمه قيل بسلطان الجبر الاعظم وجعل بمنزلة ضابط للايمان

المبحث الثاني

في فعل الايمان الباطن — وفيه عشرة فصول

ثم ينبغي النظر في فعل الايمان واولاً في فعله الباطن وثانياً في فعله الظاهر . اما الاول فالبعض فيه ينسور على عشر مسائل — ١ في ان التصديق الذي هو فعل الايمان الباطن ما هو — ٢ في انه على كم نحو يقال — ٣ في ان التصديق بشئ فوق العقل الطبيعي هل هو ضروري للخلاص — ٤ في ان التصديق بما يستطيع العقل الطبيعي اليه ميلاً هل هو ضروري — ٥ هل من ضرورة الخلاص التصديق صريحاً ببعض الامور — ٦ هل التصديق صريحاً يتعتمد على الجميع سواء — ٧ في ان الايمان الصريح بالسمع هل هو دائماً ضروري للخلاص — ٨ في ان التصديق صريحاً بالثبوت هل هو من ضرورة الخلاص — ٩ في ان فعل الايمان هل يستحق ثواباً — ١٠ في ان قيام الدليل العقلي هل يقلل من استحقاق الايمان

الفصل الاول

في ان التصديق هل هو تفكير معه اذعان

ينحط الى الاول بان يقال : يظهر ان التصديق ليس تفكيراً معه اذعان فان التفكير يفيد نظراً وبحسناً . وقد قال الدمشقي في الايمان المستقيم كـ ٤ ان الايمان اذعان بغير بحث . فالتفكير اذن لا يطلق على فعل الايمان ٢ وايضاً ان عمل الايمان العقل كما سبأني في مب ٤ ف ٢ . والتفكير هو فعل القوة المفكرة التي هي من قوى الجزء الحسي كما مر في ق ١ مب ٢٨ ف ٤ . فليس الايمان اذن تفكيراً

٣ وايضاً ان التصديق هو فعل العقل لان موضوعه الحق . ويظهر ان
الاذعان ليس فعل العقل بل فعل الارادة كالموافقة كما مر في البحث الآنف
ف ٤ . فليس التصديق اذن تفكراً معه اذعان

لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس جعل هذا الحد للتصديق في
كتاب انتخاب القديسين

والجواب ان يقال ان التفكير يطلق على ثلاثة معان فيطلق اولاً
بالعموم على كل نظرية عقلي حاصل بالفعل وعليه قول اوغسطينوس في
الثالث ك ١٤ « اريد بالعقل هنا ما به نعتل حال تفكرنا » ويطلق ثانياً
بمعنى اخص على النظر العقلي مصحوباً بشيء من البحث قبل استكمال العقل
بمعين المشاهدة وعليه قول اوغسطينوس في الثالث ك ١٥ « ليس يقال لابن
الله فكر الله بل كلمة الله فان فكرنا متى نادى الى ما نعلمه واستكمل به فهو
كلتنا الحقيقية فينبغي ان نُصوِّر كلمة الله مجردة عن التفكير لا لان فيها شيئاً
غير مستكمل بالصورة فيمكن استكمالها بها » وبهذا المعنى يكون التفكير
بالخصوص هو حركة النفس المتدبرة قبل استكمالها بمشاهدة الحق التامة الا
انه اذ كان يجوز ان تكون هذه الحركة للنفس المتدبرة اما نحو مقاصد كلية
مما هو الى الجزء العقلي واما نحو مقاصد جزئية مما هو الى الجزء الحسي كانت
المراد بالتفكير بالمعنى الثاني فعل العقل المتدبر وبالمعنى الثالث فعل القوة
المفكرة — فان أخذ التفكير على وجه العموم بالمعنى الاول لم يكن قولنا تفكر
معه اذعان جامعاً لحقيقة التصديق كلها فلن من ينظر ايضاً في ما يعلمه او
يعقله فهو بهذا المعنى يتفكر مع اذعان . اما ان أخذ التفكير بالمعنى الثاني فيكون
قولنا ذلك جامعاً لكل حقيقة الفعل الذي هو التصديق فان من الافعال
العقلية ما يتضمن اذعاناً جازماً دون هذا التفكير كما لو نظر ناظر في ما يعلمه لو

يتعقده لأن مثل هذا النظر يكون كاملاً ومنها ما يتضمن تفكيراً غير كامل دون اذعان جازم سواء تردد بين الطرفين دون أن يترجح لاحدهما كما يحدث للمرتاب أو ترجح لاحدهما ولكنه لم يحزم به لدليل ضعيف كما يحدث للنسب الظن أو ترجح لاحدهما مع الخوف من الآخر وهو ما يحدث لذي الرأي. وفعل التصديق يترجح لاحد الطرفين مع الجزم به وبهذا يوافق المصدق العالم والمتقل ولكن معرفته ليست متكاملة بالمشاهدة الجلية وبهذا يوافق ذا الريب والظن والرأي. فيكون المصدق اذن هو الذي يفكر مع اذعان وبذلك يفترق فعل التصديق عن جميع افعال العقل التي تتعلق بالحق أو الباطل اذا اجيب على الاول بان الايمان ليس فيه محل لبحث العقل الطبيعي لاثبات ما يصدق به بالبرهان الا ان فيه محلاً للبحث عما يحمل الانسان على التصديق ككونه موحى من الله أو مشتقاً بالمعجزات

وعلى الثاني بان التفكير ليس يؤخذ هنا بمعنى فعل القوة المفكرة بل باعتبار كونه فعل العقل كما تقدم

وعلى الثالث بان فهم المصدق ليس يترجح لاحد الطرفين بالعقل بل بالارادة فالمراد اذن هنا بالاذعان فعل الفعل من حيث يترجح لاحد الطرفين بالارادة

الفصل الثاني

هل من الصواب قسمة فعل الايمان الى تصديق الله والتصديق بالله والتصديق لله يتخطى الى الثاني بان يقال: يظهر ان ليس من الصواب قسمة فعل الايمان الى تصديق الله والتصديق بالله والتصديق لله فان للملكة الواحدة فعلاً واحداً. والايمان ملكة واحدة لكونه فضيلة واحدة. فليس من الصواب اذن ان يجعل له افعال متعددة

٢ وايضاً ما كان عاماً لجميع افعال الايمان لا ينبغي جملة فعللاً خاصاً
 له. ونحن نحمد تصديق الله عاماً لجميع افعال الايمان لاستناد الايمان الى الحق الاول.
 فيظهر اذن ان ليس من الصواب جملة فعللاً ممايزاً لسواه من افعال الايمان
 ٣ وايضاً ما يشترك فيه غير المؤمنين ايضاً لا يجوز ان يجعل فعللاً
 للايمان. والتصديق بوجود الله يشترك فيه غير المؤمنين ايضاً. فلا ينبغي
 اذن ان يجعل في جملة افعال الايمان

٤ وايضاً ان التحرك نحو الغاية هو من افعال الارادة التي موضوعها
 الخير والغاية. والتصديق ليس من افعال الارادة بل من افعال العقل. فلا
 ينبغي اذن ان يجعل التصديق لله الذي يفيد حركة الى الغاية فصلاً مميزاً
 له عن سائر افعال التصديق

لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس اورد هذه القسمة في خط في كلام
 الرب وفي تفسير يوحنا

والجواب ان يقال ان فعل كل قوة او ملكة يعتبر من حيث نسبتها الى موضوعها
 وموضوع الايمان يجوز اعتباره من ثلاثة اوجه فانه لما كان التصديق من افعال
 العقل باعتبار كونه متحركاً للاذعان من الارادة كما مر في الفصل الآنف
 جاز ان يعتبر موضوع الايمان اما من جهة العقل او من جهة الارادة المحركة
 له فان اعتبر من جهة العقل جاز ان يعتبر فيه امران كما مر في مباحث ١٠
 احدهما الموضوع النادي للايمان وبهذا الاعتبار يجعل التصديق بالله من
 افعال الايمان اذ لسا ندعى الى الايمان بشيء الا من حيث يرجع الى الله كما مر
 هناك ايضاً والثاني حقيقة الموضوع الصورية التي هي بمنزلة واسطة للاذعان
 لهذا الموضوع وبهذا الاعتبار يجعل تصديق الله من افعال الايمان لان الموضوع
 الصوري للايمان هو الحق الاول الذي عليه يبنى الانسان اذعانه لما يؤمن به

كما مرّ في الموضع المشار إليه . وان اعتبرنا ذلك موضوع الايمان من حيث
 يهرك العقل من الارادة جعل بهذا الاعتبار التصديق لله من افعال الايمان
 فان الحق الاول من حيث يتضمن حقيقة الغاية لتعلق به الارادة
 اذا اجيب على الاول بان هذه الافعال الثلاثة لا يراد بها افعال
 للايمان مختلفة بل هي فعل واحد بعينه تختلف نسبتة الى موضوع الايمان
 وبهذا ايضا يتضح الجواب على الثاني

وعلى الثالث بان غير المؤمنين لا يشتركون في التصديق بالله من الوجه
 الذي به 'يجعل' فعلاً للايمان فانهم لا يصدقون بوجود الله في الصفات التي
 يعينها الايمان فلا يكون تصديقهم بالله حقيقياً فان مجرد الجهل بشيء من
 الموجود البسيط جعل به كله كما قال الفيلسوف في الالهيات ك ٩
 وعلى الرابع بان الارادة تهرك العقل وسائر قوى النفس نحو الغاية
 كما اسلفنا في ق ١ م ٨٢ ف ٤ وبهذا الاعتبار 'يجعل' التصديق لله من
 افعال الايمان

الفصل الثالث

في ان التصديق بشيء فوق العقل الطبيعي هل هو ضروري للخلاص
 يُنحط الى الثالث بان يقال : يظهر ان التصديق الايماني ليس ضرورياً
 للخلاص اذ يظهر انه يكفي لخلاص كل شيء وكما له ما يناسبه بحسب طباعه .
 والامور الايمانية مجاوزة لعقل الانساني الطبيعي لعدم ظهورها كما مرّ في
 البحث الآنف ف ٤ . فيظهر اذن ان التصديق الايماني ليس ضرورياً
 للخلاص

٢ وايضاً خطر على الانسان ان يذعن لأمور لا يستطيع ان يحكم بصحة
 او بطلان ما يعرض عليه منها كقوله في ايوب ١٢: ١١ «الست الاذن

نحكم على الاقوال « . ويتعذر على الانسان ان يحكم في الامور اليمانية اذ ليس يمكن له ان يردّها الى المبادئ الأولى التي بها نحكم في كل شيء ففي تصديقه بها خطر عليه . فليس التصديق اذن ضرورياً للخلاص .

٣ وايضاً ان خلاص الانسان قائم بالله كقوله في مز ٣٦ : ٣٩ « خلاص الصديقين من الرب » وغير منظورات الله قد أبصرت اذ أدركت بالمبروات وكذلك قدرته الازلية وانوته « كما في رو ١ : ٢٠ . وما يصح بالعقل فليس موضوعاً للتصديق اليماني . فليس اذن من ضرورة الخلاص ان يصدق الانسان ببعض الاشياء

لكن يعارض ذلك قوله في عبر ١١ : ٦ « بغير ايمان لا يستطيع احد ان يرضي الله »

والجواب ان يقال انا نجد في جميع الطبائع المترتبة ان كمال الطبيعة السفلى يحصل عن امرين احدهما ما كان يحسب حركتها الخاصة والثاني بما كان بحسب حركة الطبيعة العليا كما ان الماء بحركته الخاصة يتحرك الى المركز وبحركة القمر يتحرك بالمد والجزر حول المركز وكذلك افلاك الكواكب فانها تتحرك بحركاتها الخاصة من المغرب الى المشرق ولكنها بحركة الفلك الاول تتحرك من المشرق الى المغرب . والطبيعة الناطقة المخلوقة لها وحدها الى الله نسبة بلا توسط لان سائر المخلوقات لا تتصل بشيء كلي بل بشيء جزئي فقط لا شتراتها في الخيرية الالهية اما بالوجود فقط كالجماد او بالحياة وادراك الجزئيات ايضاً كالنبات والبهيم واما الطبيعة الناطقة فمن حيث تدرك حقيقة الخير والموجود الكلية لها الى المبدأ الكلي للوجود نسبة بلا توسط . فكمال الخليفة الناطقة اذن لا يقوم بما يلائمها في طبعها فقط بل بما يحصل لها ايضاً من المشاركة في الخيرية الالهية على وجه فائق الطبع ولهذا مررنا ايضاً

في ق ١ م ١٢ ف ١ ان سعادة الانسان القصوى قائمة بشهادة الله على وجه فائق الطبع . والانسان لا يستطيع ان يبلغ هذه المشاهدة الا بطريق التعلم من الله كقوله في يو ٦ : ٤٥ « كل من سمع من الآب وتعلم يقبل الي » وهذا العلم لا يشترك فيه الانسان دفعة بل تدريجاً على حسب مقتضى طبعه . وكل متعلم على هذا انحر يجب ان يصدق بأنه يبلغ العلم الكامل فقد قال الفيلسوف ايضاً في كتاب المغالطة « يجب على المتعلم ان يصدق » فلا بد اذن لبلوغ الانسان كمال المشاهدة القائمة بها السعادة ان يصدق الله تصديق التلميذ لعلوه اذا اجيب على الاول بأنه لما كانت طبيعة الانسان تتوقف على طبيعة اعلى لم تكن المعرفة الطبيعية كافية لكمالها بل لا بد لذلك من معرفة فائقة الطبع كما تقدم

وعلى الثاني بأنه كما ان الانسان يدعن للباديء بالنور العقلي الطبيعي كذلك الانسان الفاضل يحكم بلكة الفضيلة حكماً مستقيماً على ما يلائم تلك الفضيلة وعلى هذا النحو ايضاً يدعن الانسان بنور الايمان المفاض عليه من الله للامور الالهية لا لما يضادها فانه ليس من خطير « او قضاء على الدين » في المسيح يسوع (١ : ٨) وهم مستنيرون منه بالايمان

وعلى الثالث بان اكثر غير منظورات الله يدركها الايمان ادراكاً اعلى من ادراكها بالعقل الطبيعي الذي يتأدى من المخلوقات الى الله وعليه قوله في سي ٣ : ٢٥ « قد اطلعت على اشياء كثيرة تفوق ادراك الانسان »

الفصل الرابع

في ان التصديق بما يمكن اثباته بالعقل الطبيعي هل هو ضروري
يتخطى الى الرابع بان يقن : يظهر ان التصديق بما يمكن اثباته بالعقل الطبيعي ليس ضرورياً فان اعمال الله انزه من اعمال الطبيعة عن ان يكون فيها

شيء لا بغير فائدة . وما يمكن فعله بواحد فلا فائدة في زيادة آخره . فما يمكن
اذن ادراكه بالعقل الطبيعي فلا فائدة من التصديق به بالايمان

٢ وايضاً لما يجب التصديق بما يتعلق به الايمان . والعلم والايمان لا
يتعلقان بواحد بعينه كما مر في المبحث الآنف ف ٥ . فاذا لان العلم يتعلق
بكل ما يمكن ادراكه بالعقل الطبيعي يظهر عدم وجوب التصديق بما ثبت
بالعقل الطبيعي

٣ وايضاً يظهر ان لجميع المعلومات حكماً واحداً فاذا دعي الانسان الى
التصديق ببعضها فبجامع الحجة يجب ان يصدق بها كلها وهذا باطل .
فليس من الضرورة اذن التصديق بما يمكن ادراكه بالعقل الطبيعي
لكن يعارض ذلك انه لا بد من التصديق بان الله واحد وليس بجسم
وهذا يثبت الفلاسفة بالعقل الطبيعي

والجواب ان يقال من الضروري للانسان ان يصدق لا بما فوق العقل فقط
بل بما يمكن ادراكه بالعقل ايضاً وذلك لثلاثة اوجه اما اولاً فلكي يتيسر
للانسان ان يدرك الحق الالهي من اسرع وجه فان العلم الذي يتكامل باثبات
وجود الله وسائر صفاته اثماً يتعلمه الناس بعد ان يكونوا قد تعلموا علوماً اخرى
كثيرة فيلزم ان لا يبلغ الانسان الى معرفة الله الا بعد زمان طويل من عمره
واما ثانياً فلكي تكون معرفة الله اعم فان كثيراً من الناس لا يتيسر لهم
الاستفادة من العلم اما الضعف في عقولهم واما لما يستغرق اوقانهم من المشاغل
الأخرى او من ضروريات المعيشة او لتوانهم في تحصيل العلم فان لم تحصل
لهم معرفة الامور الالهية بالايمان حرّموا معرفة الله لا عمالة واما ثالثاً فلحصول
اليقين فان العقل البشري يزل كثيراً في الامور الالهية بدليل ان الفلاسفة
الذين دققوا النظر الطبيعي في الامور البشرية اخطأوا الصواب في كثير منها

وذهبوا فيها مذاهب متضاربة فلكي تكون معرفة الناس للامور الالهية يقينية
لا ريب فيها وجب ان يتعلموها بطريق الايمان معتقدين انها موحاة من الله
المتزه عن الكذب

اذ ااجيب على الاول بان الجنس البشري لا يكتفي بنظر العقل الطبيعي
في ادراك الامور الالهية حتى التي يمكن اثباتها بالعقل فلم يكن التصديق
بها دون فائدة

وعلى الثاني بان العلم والايان انما لا يجوز تعلقهما بواحد بعينه عند
واحد بعينه والا فان ما يعلمه واحد يجوز ان يصدق به آخر كما مر
في الموضع المشار اليه في الاعتراض

وعلى الثالث بانه اذا كانت جميع المعلومات سواء من جهة العلم فليست
سواء في توجيهها نحو السعادة ولهذا يطلب التصديق بها كلها على السواء

الفصل الخامس

في ان الانسان هل يجب عليه ان يصدق بشيء صراحة

يتخطى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الانسان لا يجب عليه ان
يصدق بشيء صراحة اذ ليس يجب على احد ما ليس مقدوراً له . والتصديق
بشيء صراحة ليس مقدوراً للانسان ففي رو ١٠ « كيف يصدقون من لم
يسمعوا وكيف يسمعون بلا مبشر وكيف يبشرون ان لم يرسلوا » فليس يجب
اذن على الانسان ان يصدق بشيء صراحة

وايضاً كما توجه نحو الله بالايمان كذلك توجه نحوه بالحجة . وليس
يجب على الانسان رعاية وصايا الحجة بل يكفي مجرد استعداد النفس لها كما
هو ظاهر في وصية الرب الواردة في متى ٥ : ٣٩ بقوله « من لطمك على خدي

واحد فقول له الآخر « على ما فسرهما أوغسطينوس في كتاب خطبة الرب في الجبل فلا يجب اذن على الانسان ان يصدق بشيء صراحة بل يكفي ان تكون نفسه مستعدة للتصديق بما يوحيه الله »

٣ وايضاً ان حسن الايمان قائم بنوع من الطاعة كقوله في روم ٥: ١ « لطاعة الايمان في جميع الامم » وفضيلة الطاعة لا تقتضي في الانسان رعاية وصايا معينة بل يكفي ان تكون نفسه مستعدة للطاعة كقوله في مز ١١٨: ٦ « انا مستعدٌ ولست متردداً لان احفظ وصاياك » فيظهر اذن انه يكفي للايمان ايضاً ان تكون نفس الانسان مستعدة للتصديق بما قد يوحيه الله اليه دون ان يصدق بشيء صراحةً

لكن يعارض ذلك قوله في عبر ١١: ٦ « الذي يدنو الى الله يجب عليه ان يؤمن بانه كائن وأنه يثيب الذين يتغفون »

والجواب ان يقال ان وصايا التاموس التي يجب على الانسان امتثالها تتعلق بافعال الفضائل التي هي السبيل المؤدي الى الخلاص . وفعل الفضيلة يُعتبر بحسب نسبة الملكة الى موضوعها كما مر في ف ٢ . وموضوع كل فضيلة يجوز ان يُعتبر فيه امران ما هو موضوع الفضيلة اولاً وبالذات وهذا لا بد منه في كل فعل من افعال الفضيلة وما له نسبة عرضية او تبعية الى حقيقة الموضوع الخاصة كما ان اقتحام المهالك والمخاطرة بالنفس في الهجوم على الاعداء لاجل المصلحة العامة يرجع اولاً وبالذات الى موضوع الشجاعة واما حمل الانسان السلاح او ضربه بالسيف في الحرب العادلة او فعله نحو ذلك فانه يرجع الى موضوع الشجاعة ولكن بالعرض . فتعلق فعل الفضيلة اذن بموضوعها الاولي والذاتي هو من ضرورة الوصية كفعل الفضيلة واما تعلقه بما له نسبة عرضية او ثانوية الى موضوعها الاولي والذاتي فليس من ضرورة

الوصية الا باعتبار ظرف المكان والزمان

اذا نقرر ذلك وجب ان يعلم ان الموضوع الثاني للايمان هو ما به يصير
 لانسان سعيداً كما مر في المبحث الآنف ف ٦ اما سائر ما ورد بالوحي في
 الكتاب نحو ان ابراهيم كان له ابنان وان داود كان ابن يسى واشباه ذلك
 فقتبته الى موضوع الايمان عرضية وثانوية فموضوعات الايمان الاولى التي هي
 العقائد الايمانية يجب على الانسان ان يصدق بها صراحة كما يجب ان يكون
 مؤمناً واما الموضوعات الأخرى فليس يجب عليه ان يصدق بها صراحة بل
 ضمناً او استعداداً اي من حيث يجب ان يكون مستعداً للتصديق بكل ما
 ورد في الكتب المنزلة وانما يجب عليه ان يصدق بها صراحة متى تحقق انها
 مندرجة في تعليم الايمان فقط

اذا اجيب على الاول بانه اذا قيل ان الانسان يقدر على شيء من
 دون معونة النعمة فهو يجب عليه امور كثيرة ليست مقدورة له من دون
 النعمة المنعشة كمحبة الله والقريب وكالتصديق بالعقائد الايمانية على ان هذا
 يقدر عليه الانسان بمعونة النعمة ومن يؤثبه الله هذه المعونة فانما يؤثبه اياها
 برحمته ومن لا يؤثبه اياها فانما يؤثبه اياها بعدله عقاباً على خطيئة سابقة وهي
 الخطيئة الاصلية في الاقل كما قال اوغسطينوس في كتاب التاذيب والنعمة
 وعلى الثاني بان الانسان يجب عليه ان يجب على وجه التعيين ذنك
 الموضوعين اللذين هما الموضوعان اللذان للحمية وهما الله والقريب . على ان
 الاعتراض متجه على وصايا المحبة التي ترجع الى موضوع المحبة بنوع من
 التبعية

وعلى الثالث بان فضيلة الطاعة تقوم حقيقة في الارادة فيكفي لفعل
 الطاعة استعداد الارادة لامثال الوصايا بالاجمال فان هذا الاستعداد هو

موضوع الطاعة الاولى والذاتي واما بخصوص هذه الوصية او تلك فلانما يرجع الى موضوع الطاعة الاولى والذاتي عرضاً او تبعاً

الفصل السادس

هل يجب على الجميع سواء ان يكون لهم ايمان صريح

يتخطى الى السادس بان يقال : يظهر انه يجب على الجميع سواء ان يكون لهم ايمان صريح فان ما كان ضرورياً للخلاص فهو واجب على الجميع كما هو ظاهر في وصايا المحبة . والتصریح بما يجب الايمان به ضروري للخلاص كما مر في الفصل الآنف . فيجب اذن على الجميع سواء ان يؤمنوا ايماناً صريحاً

٢ وايضاً ليس ينبغي ان يُمتنع احد في ما لا يجب عليه ان يؤمن به صراحة . وقد يُمتنع السذج ايضاً احياناً في ادنى العقائد الایمانية . فيجب اذن على الجميع ان يؤمنوا بكل شيء صراحة

٣ وايضاً اذا لم يجب على الصغار ان يكون لهم ايمان صريح بل ضمني فقط وجب ان يكون ايمانهم داخلياً ضمناً في ايمان الكبار . ولا ينبغي ما في ذلك من الخطر لجواز ضلال اولئك الكبار . فيظهر اذن ان الصغار ايضاً يجب ان يكون ايمانهم صريحاً وانه من ثم يجب على الجميع سواء ان يؤمنوا ايماناً صريحاً

لكن يعارض ذلك قوله في ايوب ١ : ١٤ « كانت البقر تحرث والاتن تربي بجانبها » اي ان الصغار المعبر عنهم بالاتن يجب ان يتبعوا في امور الايمان الكبار المعبر عنهم بالبقر كما فسر ذلك غرينغور يوس في ادبياته ك ٢

والجواب ان يقال ان التصريح بالامور الایمانية يحصل بالوحي الالهي لان الامور الایمانية تفوق العقل الطبيعي . والوحي الالهي يبلغ الى الادين بالاعلين على نحو من الترتيب كما يبلغ الى الناس بالملائكة والى الملائكة

الادنين بالملائكة الاعلين على ما اوضحه ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية وعلى هذا النحو التصريح بالايمان فانه يجب ان يبلغ الى صغار الناس بكبارهم . ولهذا فكما ان الملائكة الاعلين الذين ينبرون الادنين هم علماء بالامور الالهية من الملائكة الادنين كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ١٢ كذلك الناس الاعلون الموكلون بثقيف غيرهم يجب ان يكونوا اكمل علماء بالامور الايمانية واصرح ايماناً

اذ اوجب على الاول بان التصريح بالامور الايمانية ليس ضرورياً لخلاص الجميع على السواء فان الكبار الموكول اليهم تعليم الآخرين يجب ان يؤمنوا صراحةً بأكثر مما يجب ان يؤمن به كذلك غيرهم وعلى الثاني بان السذج لا يجب ان يُمتحنوا في دقائق الايمان الا متى تروهم تطرق الفساد اليهم من المبتدعة الذين من عادتهم ان يفسدوا ايمان السذج في ما يرجع الى دقائق الايمان . على انهم اذا وجدوا على غير هدى في هذه الدقائق لجرد سذاجتهم لا لتشبههم بالتعليم الفاسد فلا يؤخذون بذلك

وعلى الثالث بان ايمان الصغار لا يدخل ضمناً في ايمان الكبار الا بناء على تثبت الكبار بالتعليم الالهي وعليه قول الرسول في ١ كور ٤ : ١٦ « اقتدوا بي كما اقتدي انا بالمسيح » فليست اذن المعرفة البشرية هي قاعدة الايمان بل الحق الالهي فان ضل فيه بعض الكبار فليس ذلك قادحاً في ايمان السذج الذين يعتقدون انهم على الايمان المستقيم الا اذا تثبتوا باضاليهم على وجه الخصوص خلافاً لايمان الكنيسة العامة التي يتمتع ضلالها لقوله تعالى في لو ٢٢ : ٣٢ « صليت من اجلك يا بطرس لئلا ينقص ايمانك »



الفصل السابع

في ان الايمان الصريح بسر المسيح هل هو ضروري لخلاص الجميع يتخطى الى السابع بان يقال : يظهر ان الايمان الصريح بسر المسيح ليس ضرورياً لخلاص الجميع اذ ليس يجب على الانسان ان يؤمن صريحاً بما يجهله الملائكة لان التصريح بالايمان يحصل بالوحي الالهي الذي انما يبلغه الناس بواسطة الملائكة كما مرّ في الفصل الآنف . وقد جهل الملائكة انصافاً سر التجسد فكانوا يسألون في مز ٢٣ « من هذا ملك المجد » وفي اش ٦٣ « من ذا الآتي من آدوم » كما فسر ذلك ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٧ . فليس يجب اذن على الناس ان يؤمنوا صريحاً بسر التجسد

٢ وايضاً من المقرر ان يوحنا المعمدان كان من الكبار وقريباً جداً من المسيح وهو الذي قال عنه الرب في متى ١١ : ١١ انه « لم يقم في مواليد النساء اعظم منه » ويظهر ان يوحنا المعمدان لم يعرف صريحاً سر المسيح بدليل سوءه اياه « أ أنت الآتي ام نتظر آخر » كما في متى ١١ : ٣ . فالايان الصريح بالمسيح لم يكن اذن واجباً ولا على الكبار ايضاً

٣ وايضاً ان كثيراً من الوثنيين فازوا بالخلاص بواسطة الملائكة كما قال ديونيسيوس في مراتب السلطة السماوية ب ٩ . ويظهر ان الوثنيين لم يكونوا مؤمنين بالمسيح لاصريحاً ولا ضمناً اذ لم يؤخّ اليهم بشيء . فيظهر اذن ان الايمان الصريح بسر المسيح لم يكن ضرورياً لخلاص الجميع

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كتاب التأديب والتممة « الايمان الصحيح هو الذي به نعتقد ان ليس انسان كبيراً كان او صغيراً في السن ينجو من داء الموت وتبعة الخطيئة الا ليسوع المسيح الوسيط الوحيد بين الله والناس »

والجواب ان يقال انما يرجع حقيقةً وبالنسبة الى موضوع الايمان ما به يدرك الانسان السعادة كما مر في ف ٥ ومب ١ ف ٦ والسييل الذي به يبلغ الناس السعادة هو سر تجسد المسيح وتألمه ففي اع ٤ : ١٢ « ليس اسم آخر ممنوحاً للناس به ينبغي ان نخلص » ولهذا وجب على الجميع في كل زمان ان يؤمنوا على نحو ما بسر تجسد المسيح ولكنهم كانوا يختلفون في ذلك باختلاف الأزمنة والاشخاص فان الانسان كان قبل حالة الخطيئة مؤمناً صريحاً بتجسد المسيح من حيث كان الغرض منه متتهى المجد لا الانقاذ من الخطيئة بالتألم والبعث اذ لم يكن للانسان سابقة علم بالخطيئة المستقبلية وقد كان له سابقة علم بتجسد المسيح على ما يظهر من قوله في تك ٢ : ٢٤ « يترك الرجل ابيه وامه ويلزم امرأته » وقال الرسول في افس ٥ : ٣٢ « ان هذا السر عظيم في المسيح والكنيسة » ولا يتصور ان الانسان الاول كان جاهلاً لهذا السر — واما بعد الخطيئة فقد آمن الناس صريحاً بسر المسيح لا من حيث التجسد فقط بل من حيث التألم والبعث اللذين بهما ينجو الجنس البشري من الخطيئة والموت ايضاً والامسا رمزوا الى تألم المسيح ببعض القرايين قبل الناموس وتمت الناموس وقد كان الكبار يعرفون صريحاً مدلول هذه القرايين واما الصغار فقد كان لهم بها معرفة غير جلية فانهم كانوا يعتقدون انها رُسِمَت من الله رمزاً الى المسيح الآتي . وكلما كانوا اقرب الى زمان المسيح كانوا اجلي معرفة بما يرجع الى اسراره كما مر في مب ١ ف ٧ — واما بعد زمان اعلان النعمة فيجب على الكبار والصغار ان يؤمنوا صريحاً بأسرار المسيح وخصوصاً تلك التي تقام لها في الكنيسة اعياد احتفالية وتعلن على العموم كالتي تتعلق بها عقائد التجسد التي مر عليها الكلام في مب ١ ف ٨ . واما غيرها من الاعتبارات الدقيقة المتعلقة بعقائد التجسد فيجب على البعض ان يؤمنوا به بصراحة متفاوتة في

الكثرة والقلة بحسب ما يلائم حال كل منهم وخطته
 اذا اجيب على الاول بان الملائكة لم يجهلوا بالكلية سر ملكوت الله
 كما قال اوغسطينوس في شرح تلك ٥ لكن حصل لهم بوحى المسيح معرفة
 اتم ببعض حقائق هذا السر

وعلى الثاني بان يوحنا المعمدان لم يسأل عن مجيئ المسيح في الهيئة
 البشرية كانه كان يجهل ذلك فانه قد اعترف به صريحاً بقوله « انا عاينت
 وشهدت ان هذا هو ابن الله » كما في يو ١ : ٣٤ فهو لم يقل « أ أنت أتيت »
 بل قال « أ أنت الآتي » اي الذي ستأتي فسوءاله عن المستقبل لا عن الماضي .
 وكذلك لا نسلم انه كان يجهل ان المسيح سيأتي ليتالم فانه قال قبل ذلك
 « هوذا حمل الله الذي يرفع خطايا العالم » متبعاً بنصيحته المستقبلية وهذا كان
 انبأ به قبله غيره من الانبياء وخصوصاً اشعيا ٥٣ . فيجوز اذن ان يقال ان
 سوءاله كان لجهله ما اذا كان مزماً ان ينزل بذاته الى الجحيم كما قال
 غريغوريوس في خط ٢٦ على الانجيل فهو كان يعلم ان قوة تألمه لتناول حتى
 المسجونين في الجحيم كقوله في زكريا ٩ : ١١ « وانت ايضاً بدم عهدك
 أطلقت الاسرى من الجب الذي لا ماء فيه » وهو لم يكن واجباً عليه ان
 يؤمن صريحاً بانه كان مزماً ان ينزل بذاته قبل وقوع ذلك — او يقال ان
 سوءاله لم يكن ناشئاً عن شك او جهل بل عن نفق كما قال امبروسوس في
 في تفسير لوقا — او يقال ايضاً انه لم يسأل لكونه كان جاهلاً بل ليثبت ذلك
 لتلاميذه من نفس المسيح كما قال فم الذهب في خط ٣٦ على متى . ولهذا اجاب
 المسيح ايضاً بفعل الآيات لتعليم التلاميذ

وعلى الثالث بان كثيراً من الوثنيين أوحى اليهم بشأن المسيح كما يظهر
 مما انبأوا به قبل حدوثه فقد قيل في ايوب ٢٥ : ١٩ « اني لعالم بان فادي

حيّ» وسيلاً ايضاً انبأت بامور تتعلق بالمسيح قبل وقوعها كما قال
 اوغسطينوس في رده على فوستوس ك ١٣ وقد ورد ايضاً في اخبار الرومانيين
 انه في عهد الملك قسطنطين وامه ايرينا وُجد قبر كان مضجعا فيه انسان على
 صدره صفيحة من ذهب مكتوب عليها «سيولده المسيح من عذراء وانا اومن
 به . ايها الشمس ستريني ثانية في ايام ايرينا و قسطنطين» - واذا كان قد
 فاز بالخلاص بعض ممن لم يؤح اليهم بشيء فلم يفوزوا به بغير ايمان بالوسيط
 فان هولاء وان لم يكن لهم ايمان صريح كان لهم ايمان مندرج ضمناً في العناية
 الالهية لاعتقادهم ان الله يخلص الناس بالطرق التي تروق له وعلى حسب ما
 يوحى الى الذين يدركون الحق كقوله في ايوب ٣٥ : ١١ «الذي رفعنا على
 بهائم الارض علماً»

الفصل الثامن

في ان الايمان الصريح بالثالوث هل هو من ضرورة الخلاص

يُخطئ الى الثامن بان يقال : يظهر ان الايمان الصريح بالثالوث لم يكن
 من ضرورة الخلاص فقد قال الرسول في عبر ١١ : ٦ «الذي يدنو الى الله
 يجب عليه ان يؤمن بانه كائن وانه يثيب الذين يثبونه» وهذا يمكن الايمان
 به من دون الايمان بالثالوث . فلم يكن اذن واجباً الايمان الصريح بالثالوث
 ٢ وايضاً قال الرب في يو ١٧ : ٦ «يا اُبت قد اعانت اسمك للناس»
 وقال اوغسطينوس في تفسير ذلك «ليس ذلك الاسم الذي به تدعى الله بل
 الذي به تدعى ابي» ثم عقب ذلك بقوله «ان اسم الله من حيث قد كَوْن
 هذا العالم معروف عند جميع الامم ومن حيث لا يجوز ان يشرك الالهة
 الكذبة في عبادته معروف في اليهود واما من حيث هو ابو هذا المسيح الذي
 به يرفع خطيئة العالم فهو الذي كان محتجباً من قبل واعانه الآن لهم» فلم يكن

اذن يُعرف قبل مجيء المسيح أنه يوجد في الالهة ابوة وبنوة فلم يكن اذن
يوثمن صريحاً بالثالوث

٣ وايضاً انما يجب ان نؤمن صريحاً في الله بما هو موضوع السعادة .
وموضوع السعادة هو الخيرية العظمى . وهذه يمكن تصورها في الله من دون
ان يتصور فيه ايضاً اقانيم متميزة . فالايان الصريح بالثالوث لم يكن اذن
ضرورياً

لكن يعارض ذلك انه قد صرح بالثالوث الاقانيم في العهد العتيق على
انحاء شتى كقوله في بدء سفر التكوين بياناً للثالوث « لنصنع الانسان على
صورتنا ومثالتنا » فالايان اذن بالثالوث كان ضرورياً منذ البدء

والجواب ان يقال لا يمكن ان يوثمن صراحة بسر المسيح من دون
الايان بالثالوث لان سر المسيح يدخل فيه ان ابن الله اتخذ جسداً وأنه جدد
العالم بنعمة الروح القدس وأنه ايضاً حبل به من الروح القدس وعليه فكما ان
سر المسيح آمن به قبل المسيح الكبار صريحاً والصغار ضمناً ومن وراء حجاب
على نحو ما كذلك سر الثالوث ايضاً ولهذا يجب على الجميع بعد زمان اعلان
النعمة ان يؤمنوا صريحاً بسر الثالوث . وجميع الذين لتجدد ولادتهم في المسيح
انما يظفرون بذلك بدعوة الثالوث كقوله في متى ٢٨ : ١٩ « اذهبوا وعلّموا كل
الامم معمدين اياهم باسم الآب والابن والروح القدس »

اذّا اجيب على الاول بان الايمان الصريح بذنك الامر في الله
كان ضرورياً في كل زمان وللجميع ولكنه لم يكن كافياً في كل زمان
وللجميع

وعلى الثاني بان الايمان بالثالوث كان قبل مجيء المسيح محتجاً في ايمان
الكبار ولكن المسيح قد اعلنه للعالم بواسطة الرسل

وعلى الثالث بان خيرية الله العظمى اذا اعتبر تصورهما بآثارها سبب هذه
الحياة امكن تصورهما من دون ثلوث الاقانيم اما اذا اعتبر تصورهما في ذات الله
من حيث 'يعاين من السعداء فلا يمكن تصورهما من دون ثلوث الاقانيم .
وايضاً فان رسالة الاقانيم هي التي تبلغنا السعادة

الفصل التاسع

في ان فعل الايمان هل يستحق ثواباً

يتخطى الى التاسع بان يقال : يظهر ان فعل الايمان لا يستحق ثواباً فان
مبدأ استحقاق الثواب هو المحبة كما اسلفنا في اول الثاني مب ١١٤ ف ٤ .
والايمان متقدم على المحبة كالطبيعة . فاذا كما ان فعل الطبيعة لا يستحق ثواباً
(فانا لا نستحق ثواباً على افعالنا الطبيعية) كذلك فعل الايمان ايضاً
٢ وايضاً ان التصديق الذي هو فعل الايمان وسط بين الرأي والعلم
او النظر في المعلومات . والنظر العلمي لا يستحق ثواباً ومثله الرأي ايضاً . فكذا
التصديق ايضاً لا يستحق ثواباً

٣ وايضاً من يصدق بشيء فاما ان يكون له علة كافية تبعثه على
التصديق اولا فان كان له باعث كافٍ على التصديق فلا يظهر انه يستحق
بذلك ثواباً اذ لم يبق له خيار التصديق وعدمه وان لم يكن له باعث كافٍ
على التصديق كانت تصديقه من قبيل خفة العقل كقوله في مي ١٩ : ٤
« من اسرع الى التصديق فهو خفيف العقل » فلا يستحق ثواباً في ما يظهر .
فالتصديق اذا لا يستحق ثواباً بوجه من الوجوه

لكن يعارض ذلك قوله في عبر ١١ : ٣٣ ان القديتين « بالايمان
نالوا المواعد » ولو لم يستحقوا الثواب بفعل ايمانهم لما كان ذلك . فيجرد فعل

الايان اذن يستحق ثواباً

والجواب ان يقال ان افعالنا انما نستحق ثواباً من حيث تصدر عن الاختيار المتحرك من الله بالنعمة كما اسلفنا في اول الثاني مب ١١٤: ٣ ف ٣ و ٤ فكل فعل بشري اختياري اذا وُجِهَ الى الله امكن ان يستحق ثواباً . وفعل الايمان هو فعل العقل المصدق بالحقيقة الالهية بامر الارادة المتحركة من الله بالنعمة فهو اذن اختياري موجه الى الله . فيمكن اذن ان يستحق ثواباً

اذا اجيب على الاول بان نسبة الطبيعة الى المحبة التي هي مبدأ استحقاق الثواب نسبة المادة الى الصورة ونسبة الايمان الى المحبة نسبة الاستعداد السابق الى الصورة الاخيرة ولا ينبغي انه لا يمكن للحمل او المادة ولا للاستعداد السابق ان يفعل بقوة الصورة قبل ورودها واما بعد ورودها فيمكن لكل من الحمل ومن الاستعداد السابق ان يفعل بقوة الصورة التي هي المبدأ الاول للفعل كما تفعل حرارة النار بقوة صورتها الجوهرية . وعلى هذا لا يمكن ان يصدر عن الطبيعة او الايمان من دون المحبة فعل يستحق ثواباً واما متى وردت المحبة فيصير بها فعل الايمان مستحق الثواب كما يصير بها كذلك فعل الطبيعة وفعل الاختيار الطبيعي

وعلى الثاني بان العلم يجوز ان يعتبر فيه امران تصديق العالم بالشيء المعلوم والنظر في الشيء المعلوم فتصديق العلم ليس اختيارياً لان العالم يضطر له بقوة البرهان فهو لا يستحق ثواباً واما النظر الفعلي في الشيء المعلوم فهو اختياري فان الانسان يقدر ان ينظر وان لا ينظر ولهذا فنظر العلم يمكن ان يستحق ثواباً اذا قصد به غاية المحبة اي تعظيم الله او افادة القريب . واما الايمان فكل الامرين اختياري فيه فيمكن باعتبارهما ان يستحق فعل الايمان ثواباً . واما الرأي فليس فيه جزم لكونه شيئاً واهياً غير راهن كما قال الفيلسوف في كتاب البرهان فلا يظهر

أنه يصدر عن ارادة كاملة ولهذا ليس يظهر فيه من جهة التصديق وجه كبير
 لاستحقاق الثواب. وأما من جهة النظر العقلي فيجوز ان يستحق ثواباً
 وعلى الثالث بان للمصدق داعياً كافياً يبعثه على التصديق فهو يبعث على
 ذلك بنص التعليم الالهي المثبت بالمعجزات. وعلى الاخص بفعل الدعوة الالهية
 الباطنة فهو اذن لا يصدق عن حفة عقل. لكنه ليس له سبب كاف يدعوه
 الى العلم فلا ينتفي وجه استحقاق الثواب

الفصل العاشر

في ان اقامة الدليل العقلي على الامور الايمانية هل تنال من استحقاق الايمان
 يتخطى الى العاشر بان يقال : يظهر ان اقامة الدليل العقلي على الامور
 الايمانية تنال من استحقاق الايمان فقد قال غريغوريوس في بعض خطبه
 « الايمان الذي يثبت بالدليل العقلي لا يستحق ثواباً » فاذا كانت اقامة الدليل
 العقلي الكافي تنفي بالكسبة استحقاق الايمان يظهر ان اقامة كل دليل
 عقلي على الامور الايمانية تنال من استحقاق الايمان
 ٢ وايضاً كل ما يقلل من اعتبار الفضيلة فانه يقال من اعتبار الاستحقاق
 لان « سعادة الفضيلة هي الثواب » كما قال الفيلسوف ايضاً في كتاب
 الاخلاق ١. والبليل العقلي يظهر انه يقلل من اعتبار فضيلة الايمان ايضاً
 لان من حقيقة الايمان ان يتعلق بغير المنظورات كما مر في البحث الآنف
 ف ٤ و ٥. وكلما كثرت الادلة العقلية على شيء كان اقل خفاء. فاقامة
 الدليل العقلي اذن على الامور الايمانية تنال من استحقاق الايمان
 ٣ وايضاً ان المتضادات اسباباً متضادة. وما يوثق به لمعارضة الايمان
 يزيد في استحقاق الايمان سواء كان اضطراراً يقصد به اكراه اللوم من على

جحد الايمان او دليلاً مقنعاً بذلك . فاذا الدليل العقلي المساعد على الايمان
يقال من استحقاق الايمان

لكن يعارض ذلك قوله في ١ بط ٣ : ١٥ « كونا مستعدين دائماً
لفضاء رغبة كل من يسألكم حجة على ما فيكم من الايمان والرجاء » ولو كان
هذا يقلل من استحقاق الايمان لما كان دعا الرسول اليه . فالل دليل العقلي اذن
لا يقال من استحقاق الايمان

والجواب ان يقال ان فعل الايمان يمكن ان يستحق ثواباً من حيث
يخضع للارادة لا باعتبار الاستعمال فقط بل باعتبار التصديق ايضاً كما مر في
الفصل الآنف والدليل العقلي الذي يُقام على الامور الايمانية يجوز ان يكون
بالنسبة الى ارادة المؤمن على نحوين - احدهما ان يكون سابقاً لها بحيث انه
لولا اقامته لما اراد المؤمن التصديق او لما استعدت ارادته للتصديق وهو
بهذا الاعتبار يقلل من استحقاق الايمان على حد ما مر ايضاً في اول الثاني
مب ٢٤ ف ٣ ومب ٧٧ ف ٦ من ان الانفعال السابق الانتخاب في الفضائل
الادبية يقلل من فضل فعل الفضيلة فكما يجب على الانسان ان يفعل افعال
الفضائل الادبية بحكم العقل لا بحركة الانفعال كذلك يجب عليه ان
يصدق بالعقائد الايمانية لا بقوة الدليل العقلي بل بقوة الوحي الالهي -
والثاني ان يكون لاحقاً لها لانه متى كانت ارادة الانسان مستعدة للتصديق
احبت الحقيقة المصدق بها وبحث عن الادلة المؤيدة لها وتشبث بما قد
تجده منها والدليل العقلي بهذا الاعتبار لا ينفي استحقاق الايمان بل يؤذن
بزيادة استحقاقه كما ان الانفعال اللاحق في الفضائل الادبية يؤذن بزيادة
استعداد الارادة كما مر في الموضع المشار اليه آنفاً وقد اشير الى ذلك في
يو ٤ : ٤٢ حيث قال السامريون للمرأة التي هي مثال للدليل العقلي «لسنا

من اجل كلامك نوؤمن»

اذ ااجيب على الاول بان كلام غريغوريوس هناك على الانسان الذي لا يريد ان يؤمن الا بقوة الادلة العقلية واما متى اراد ان يصدق بالعقائد الایمانية لمجرد الوحي الالهي فان قام ايضاً لديه برهان عقلي على شيء منها كوجود الله لم يكن ذلك سبباً لانتفاء استحقاق الايمان او ضعفه

وعلى الثاني بان الادلة التي تقام على صحة الايمان ليست براهين تؤدي بالعقل البشري الى المشاهدة العقلية فتبقى معها الامور الایمانية غير منظورة ولكنها ترفع عوائق الايمان اذ تبين عدم استحالة موضوعه فهي اذن لا تقلل من استحقاق الايمان ولا من اعتباره . واما الادلة البرهانية التي تقام على عقائد الايمان ابقه عليها فهي وان قلت من اعتبار الايمان من حيث تجعل موضوعه منظورا لا تقلل من اعتبار المحبة التي بها تستعد الارادة للتصديق بالعقائد الایمانية وان لم تكن منظورة ولذلك لا يقل بها اعتبار الاستحقاق وعلى الثالث بان ما يعارض الايمان اما من جهة نظر الانسان الداخل او من جهة الاضطهاد الخارج يزيد في استحقاق الايمان على قدر ما تظهر به الارادة اكثر استعداداً للايمان واعظم ثباتاً فيه ولهذا كان الشهداء اعظم استحقاقاً في ايمانهم لعدم ارتدادهم عنه بسبب الاضطهاد ومثلهم العلماء ايضاً لعدم ارتدادهم عنه بقوة الادلة القائمة من الفلاسفة والمبشدة لنقض الايمان . واما ما يوافق الايمان فليس يُضعف دائماً استعداد الارادة للتصديق فهو لا يقلل دائماً من استحقاق الايمان

المبحث الثالث

في فعل الايمان الخارج - وفيه فصلان

ثم ينبغي النظر في فعل الايمان الخارج وهو الاقرار بالسان والبحث في ذلك بدور على مستثنين - ١ في ان الاقرار هل هو فعل من افعال الايمان - ٢ هل هو ضروري للخلاص

الفصل الاول

١ في ان الاقرار هل هو فعل من افعال الايمان

يُنْطَلِقُ الى الاول بان يقال : يظهر ان الاقرار ليس فعلاً من افعال الايمان فان فعلاً واحداً بعينه لا يرجع الى فضائل مختلفة . والاقرار يرجع الى التوبة لانه ركن من اركانها . فهو اذن ليس فعلاً من افعال الايمان ٢ وايضاً قد يُحْمَلُ الانسان عَلَى الاقرار بالايمان من الخوف او الحياء ايضاً ولهذا طلب الرسول في افس ٦ : ١٩ ان يصلي من اجله ليعطي « ان يعلم بجرأة سر الانجيل » . وعدم ترك الحسن خوفاً او حياء يرجع الى الشجاعة التي تكبح الثور والخوف . فيظهر اذن ان الاقرار ليس من افعال الايمان بل من افعال الشجاعة او رباطة الجأش

٣ وايضاً كما ان حرارة الايمان تبعث الانسان عَلَى الاقرار الخارج بالايمان كذلك تبعثه على ان يفعل افعالا اخري جميلة خارجة فقد قيل في غلا ٥ : ٦ ان الايمان يعمل بالمحبة . وغير الاقرار من الافعال الخارجة ليس يُعْمَلُ من افعال الايمان . فلا ينبغي ايضاً ان يُعْمَلَ منها الاقرار

لكن يعارض ذلك ان الشارح قال في تفسير قوله في ٢ تس ١ : ١١ وعمل الايمان بقوة ما نصه « اي الاقرار الذي هو حقيقة فعل الايمان »

والجواب ان يقال ان الافعال الخارجة انما تُسْتَدُّ بالخصوص الى تلك

الفضيلة التي يقصد بتلك الافعال غاياتها على مقتضى انواعها كما يقصد بالصوم على مقتضى نوعه غاية الامساك التي هي قمع الجسد ولهذا كان الصوم فعل الامساك والاقرار بالعقائد الايمانية يقصد به على مقتضى نوعه العقائد الايمانية على انها غاية كقوله في ٢ كور ١٣ « اذ فينا روح الايمان الواحد نؤمن ولذلك نتكلم » فان الكلام الخارج باللسان يقصد به الدلالة على ما يتصور بالجنان فكما ان تصور الامور الايمانية الداخل هو بالخصوص فعل الايمان كذلك الاقرار الخارج بها ايضاً

اذ اوجب على الاول بان الاقرار الذي يثني عليه الكتاب المقدس على ثلاثة اقسام احدها الاقرار بعقائد الايمان وهذا هو فعل الايمان الخاص لانه يقصد به غاية الايمان كما تقدم والثاني الاقرار بالمنة وهذا هو فعل عبادة الله اذ يقصد به تعظيم الله في الخارج وهو غاية عبادة الله والثالث الاقرار بالخطايا وهذا يقصد به محو الخطيئة الذمى هو غاية التوبة فهو يسند اذن الى التوبة

وعلى الثاني بان مزيل العائق ليس علة بالذات بل بالعرض كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ٨ عليه فالشجاعة التي تزيل العائق الحائل دون الاقرار بالايمان وهو الخوف او الحياء ليس علة حقيقية وذاتية للاقرار بل هو بمنزلة علة عرضية له

وعلى الثالث بان الايمان الباطن يفعل بالمحبة جميع افعال الفضائل الظاهرة واسطة الفضائل الأخر بمعناها يامر لهذه الافعال لانه يصدرها مباشرة واما الاقرار فانه يصدر عنه على انه فعله الخاص بدن توسط فضيلة اخرى

الفصل الثاني

في ان الاقرار بالايان مل هو ضروري للخلاص

يتخطى الى الثاني بان يقال: يظهر ان الاقرار بالايان ليس ضرورياً للخلاص فان ما به يدرك الانسان غاية الفضيلة يكفي للخلاص في ما يظهر. وغاية الايمان الخاصة هي اتصال العقل البشري بالحق الالهي وهذا يمكن حصوله من دون الاقرار الخارج. فاذا ليس الاقرار بالايان ضرورياً للخلاص

٢ وايضاً ان الانسان باقراره الخارج بالايان يظهر ايمانه لانسان آخر وهذا ليس ضرورياً الا للذين من شأنهم ان يتفقوا غيرهم في الايمان. فيظهر اذن ان الصغار لا يجب عليهم الاقرار بالايان

٣ وايضاً ما يمكن ان يشكك التير ويقلقه فليس ضرورياً للخلاص فقد قال الرسول في ١ كور ١٠: ٣٢ «كونوا بلا ضرر لليهود وللأمم ولكنيسة الله» وقد يلقى الاقرار بالايان غير المؤمنين. فهو اذن غير ضروري للخلاص لكن يعارض ذلك قول الرسول في روم ١٠: ١٠ «بالقلب يؤمن الانسان للبر وبالفم يعترف للخلاص»

والجواب ان يقال ان الاشياء الضرورية للخلاص تقع تحت وصايا التاموس الالهي والاقرار بالايان لكونه امرًا ايجابياً لا يمكن ان يقع الا تحت وصية ايجابية فهو اذن انما يكون ضرورياً للخلاص على حسب كيفية وقوعه تحت وصية التاموس الالهي الايجابية. والوصايا الايجابية وان كانت ملزمة دائماً لا تلزم بالنسبة الى جميع الازمنة كما مر في اول الثاني مب ١٧ ف ٥ بل انما تلزم باعتبار المكان والزمان وسائر الاحوال المقتضاة التي بها ينبغي ان لا يتجاوز الفعل البشري كونه فعل فضيلة وعلى هذا فالاعتراف بالايان ليس ضرورياً للخلاص في كل زمان ومكان بل في بعض الازمنة وبعض الامم اي متى لزم من ترك

هذا الاقرار منع التعظيم الواجب لله او حرمان القريب الفائدة الواجب بذلها
له كما لو سئل انسان عن ايمانه فصمت فظن بذلك اما انه غير موه من او ان
ايمانه غير صحيح او اوجب صمته نفور الغير عن الايمان فان الاقرار بالايمان في
مثل هذه الاحوال ضروري للخلاص

اذاً اجب على الاول بان غاية الايمان وسائر الفضائل يجب ان ترجع الى
غاية المحبة التي هي حب الله والقريب ولهذا متى اقتضى تعظيم الله او فائدة القريب
الاقرار الخارج بالايمان لا يجب ان يكتفي الانسان باتصاله بايمانه بالحق الالهي
بل يجب ان يقر بايمانه خارجاً

وعلى الثاني بانه في حال الضرورة متى حصل الايمان في خطر وجب على
كل واحد ان يظهر ايمانه للآخرين اما لتثقيف غيره من المؤمنين او لتثبتهم
او لدفع اهانة غير المؤمنين واما في الاحوال الاخرى فليس من شأن جميع
المؤمنين ان يتفقوا الناس في الايمان

وعلى الثالث بانه اذا كان يشاعن الاقرار الظاهر بالايمان فلتق لتغير المؤمنين دون
ان يحصل به فائدة للايمان او للمؤمنين فليس الاقرار العلني بالايمان محموداً
في هذه الحال وعليه قول الرب في متى ٦ : ٧ «لا تعطوا القدس للكلاب ولا
تلقوا جواهركم قدام الخنازير لئلا ترجع فتمزقكم» اما اذا كان يرجى فائدة
للايمان او كان ثمة ضرورة داعية فيجب على الانسان ان يقر علناً بايمانه غير
ملتفت الى فلتق غير المؤمنين ولهذا ورد في متى ١٥ انه لما قال التلاميذ للرب
ان الفريسيين لما سمعوا كلامه شكوا اجلهم «انزكهم (ان دعومهم يقلقون)
فانهم عميان وقادة عميان»



المبحث الرابع

في فضيلة الايمان - وفيه ثمانية فصول

ثم ينبغي النظر في فضيلة الايمان أولاً في الايمان نفسه وثانياً في اهل الايمان وثالثاً في علة الايمان ورابعاً في معلولاته . اما الاول فالبحث فيه يدور على ثلثي مسائل - ١ في ان الايمان ما هو - ٢ في ان محله في اعم قوة من قوى النفس هو - ٣ في ان صورته هل هي المحبة - ٤ في ان الايمان المتصور والمأري عن الصورة هل هما واحد بالعدد - ٥ هل الايمان فضيلة - ٦ هل هو فضيلة واحدة - ٧ في نسبتها الى سائر الفضائل - ٨ في مقايسته بغيره يتبين الفضائل العقلية

الفصل الاول

في ان حد الايمان بانه جوهر المرجوات وبرهان الغير المنظورات هل هو صحيح يتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان حد الرسول الايمان بقوله - في عبر ١١ : ١ « اما الايمان فهو جوهر المرجوات وبرهان الغير المنظورات » غير صحيح اذ ليس شي من الكيفيات جوهرآ . والايمان كيفية لانه فضيلة لاهوتية على ما مر في اول الثاني مب ٦٢ ف ٣ . فليس اذن جوهرآ ٢ وايضاً ان الفضائل المختلفة موضوعات مختلفة . والشئ المرجو هو موضوع الرجاء . فلا ينبغي ان يؤخذ في حد الايمان على انه موضوعه ٣ وايضاً ان الايمان يستكمل بالمحبة اكثر من استكماله بالرجاء لان المحبة هي صورة الايمان كما سيأتي في ف ٣ فكان ينبغي اذن ان يؤخذ الشئ المحبوب في حده على اخذ الشئ المرجو ٤ وايضاً ان واحداً بعينه لا يجب ان يجعل في اجناس مختلفة . والجوهر والبرهان جنسان مختلفان لا يندرج احدهما في الآخر . فليس من الصواب اذن ان يقال ان الايمان جوهر وبرهان ٥ وايضاً ان البرهان تبين به حقيقة ما يقام برهاناً عليه . وإنما يقال

منظور لما تبين حقيقة . فظهر اذن ان في قوله برهان الغير المنظورات
تضارباً . فليس اذن حد الايمان بما تقدم صحيحاً
لكن يكفي لمعارضة ذلك آية الرسول

والجواب ان يقال انه وان ذهب بعض الى ان ما تقدم من كلام الرسول
ليس حداً للايمان الا ان من احسن اعتباره وجد انه قد اشير في هذا التعريف
الى كل ما يمكن ان يحد به الايمان وان كان لم يُورَد بصورة حد كما انه قد يُعدّل
عند الفلاسفة عن الصورة القياسية ويكتفى بالاشارة الى مبادئ الاقيسة .
وليان ذلك ينبغي ان يُعلم انه لما كانت الملكات تُعرّف بالافعال والافعال
بالموضوعات وكان الايمان ملكةً وجب ان يحد بفعله الخاص بالقياس الى
موضوعه الخاص . وفعل الايمان هو التصديق الذي هو فعل العقل المترجع
الى واحد بامر الارادة كما مر في مب ٢ ف ١ وعلى هذا ففعل الايمان يتعلق
بموضوع الارادة الذي هو الخير والغاية وبموضوع العقل الذي هو الحق ولما كان
الايمان فضيلةً لاهوتيةً وكان من ثم موضوعه وغايته شيئاً واحداً وجب ان
يكون موضوعه وغايته متوائمين بينهما على وجه متناسب وقد اسلفنا في
مب ١ ف ١ و ٤ ان موضوع الايمان هو الحق الاول باعتبار كونه غير مشاهد
وكل ما يتمسك به لاجله وبهذا الاعتبار يجب ان يكون الحق الاول غايةً لفعل
الايمان من حيث هو شيء غير مشاهد . وهذا هو شأن الشيء المرجو كقول
الرسول في رو ٨ : ٢٥ » نرجو ما لا نشاهده « لان مشاهدة الحق هي الحصول
عليه وليس احد يرجو ما قد حصل عليه بل انما يرجو ما ليس حاصلاً كما مر
في اول الثاني مب ٦٨ ف ٤

اذا تمهد ذلك فنسب فعل الايمان الى الغاية التي هي موضوع الارادة اشير اليها
بقوله » الايمان هو جوهر الرجوات « فقد جرت العادة ان يطلق الجوهر على

المبدأ الأول لكل شيء وخصوصاً متى كان كل ما يتبع هذا المبدأ الأول مندرجاً فيه بالقوة كما لو قلنا ان المبادئ الأولى البينة بانفسها هي جوهر العلم بمعنى ان اول ما تنصوره من العلم هو هذه المبادئ وفيها يندرج بالقوة العلم كله . فعلى هذا التحويقال ان الايمان هو جوهر المرجوات لان اول مبدأ للمرجوات يحصل فينا بتصديق الايمان الذي فيه يندرج بالقوة جميع المرجوات اذ انما نرجوان تسعد بما سيحصل لنا من المشاهدة العيانية للحق الذي نعتقد به بالايمان كما ينضح مما مر عند الكلام على السعادة في اول الثاني مب ٣ ف ٨ وب ٤ ف ٣ . واما نسبة فعل الايمان الى موضوع العقل من حيث هو موضوع الايمان فقد اشير اليها بقوله « برهان الغير المنظورات » ويراد هنا بالبرهان معلول البرهان فان العقل يتأدى بالبرهان الى اعتقاد شيء من الحق فيكون اعتقاد العقل الجازم بحقيقة الايمان الغير المنظورة هو المراد هنا بالبرهان وقد جاء في رواية اخرى اعتقاد بدل برهان اي لان عقل المؤمن ينقاد بالوحي الالهي لان يصدق بما لا يراه

فمن شاء اذن ان يجعل لهذا الكلام صورة حد جازان يقول « الايمان ملكة عقابية بها تبتدى عندنا الحياة الابدية اذ تجعل العقل يصدق بغير المنظورات » وبهذا الكلام يفارق الايمان سائر ما يرجع الى العقل فان قوله برهان يفارق به الايمان الرأي والظن والشك التي لا يحصل بها في العقل تصديق اولي جازم بشيء وقوله الغير المنظورات يفارق به الايمان العلم والتعقل اللذين يصير بهما شيء منظوراً وقوله جوهر المرجوات تفارق به فضيلة الايمان مطلق الايمان الذي ليس غاية السعادة المرجوة . وما سوى ذلك من الحدود التي جعلت للايمان انما هي ايضاح لهذا الحد الذي وضعه الرسول فقول اوغسطينوس « الايمان فضيلة بها يصدق بالامور التي لا ترى » وقول الدمشقي ان الايمان

«تصديق بغير بحث» وقول غيرهما «ان الايمان ايقان» للنفس بالغائبات اعلى من الرأي وادنى من العلم» انما هي نفس قول الرسول «برهان الغير المنظورات» وقول ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٧ ان الايمان هو «اساس المومنين الوطيد الذي يجعلهم في الحق ويجعل الحق فيهم» هو نفس قول الرسول «جوهر المرجوات»

اذا اجيب على الاول بان الجوهر لا يؤخذ هنا من حيث هو جنس عام تقسيم لسائر الاجناس بل من حيث يوجد في كل جنس ما يشبه الجوهر اي بان ان الاول في كل جنس المدرج فيه سائر الاشياء يقال له جوهر لتلك الاشياء

وعلى الثاني بانه لما كان الايمان من انمال العقل من حيث هو مأمور من الارادة وجب ان يتعلق بموضوعات تلك الفضائل التي بها تستكمل الارادة على اتم غاية . وفي جملة هذه الفضائل الرجاء كما سيأتي بيانه في مب ١٨ ف ١ . ولهذا أخذ موضوع الرجاء في حد الايمان

وعلى الثالث بان المحبة يجوز ان تتعلق بالمنظورات والتغير المنظورات وبالخاضرات والغائبات فلم تكن المحبوبات مناسبة حقيقة للايمان كالمرجوات فان الرجاء لا يتعلق الا بالغائبات والتغير المنظورات

وعلى الرابع بان الجوهر والبرهان المأخوذ في حد الايمان لا يزداد بهما جنسان مختلفان او فعلاان متغايران بل نسبتان مختلفتان لفعل واحد الى موضوعين مختلفين كما يظهر مما تقدم

وعلى الخامس بان البرهان المتخذ من المبادئ الخاصة بشيء يجعل ذلك الشيء منظورا واما البرهان المتخذ لشيء من الوحي الالهي فلا يجعل ذلك الشيء منظورا في نفسه ومن هذا القليل البرهان المأخوذ في حد الايمان

الفصل الثاني

فيه ان العقل هل هو محل الايمان

يتخطى الى الثاني بان يقال: يظهر ان العقل ليس محل الايمان فقد قال
اوغسطينوس في كتاب انتخاب القديسين « الايمان قائم في ارادة المؤمنين »
والارادة قوة منايرة للعقل . فليس العقل اذن محل الايمان

٢ وايضاً ان تصديق الايمان بشيء يصدر عن الارادة المطيعة لله .
فيظهر اذن ان فضل الايمان قائم كله بالطاعة . والطاعة قائمة في الارادة
فكذا الايمان ايضاً . فليس العقل اذن محل الايمان

٣ وايضاً فالعقل اما نظري او عملي . والايمان لا يوجد في العقل النظري
لان هذا لما كان لا يبحث عما ينبغي اتباعه او الهرب منه كما في كتاب النفس ٣
لم يكن مبدأ للعمل والايمان هو ما يعمل بالهبة كما في غلا ٥ : ٦ وهو ايضاً
لا يوجد في العقل العملي فان موضوع هذا هو الحق الحادث المصنوع او
المفعول وموضوع الايمان هو الحق الازلي كما يوضح مما مر في مب ١ ا

لكن يعارض ذلك ان الايمان يعقبه مشاهدة الوطن كقوله في ١
كور ١٣ : ١٢ « الآن نتظر في مرآة على سبيل اللغز اما حينئذ فرجعاً الى
وجه » والعقل هو محل النظر . فهو اذن محل الايمان ايضاً

والجواب ان يقال ان الايمان لكونه فضيلة ينبغي ان يكون فعله كاملاً
وكال الفعل الصادر عن مبدأين فعليين يقتضي ان يكون كل من المبدأين
الفعليين كاملاً فانه لا يمكن احكام النشر ما لم يكن الناشر عالماً بصناعة النشر
والمشار حسن الاستعداد لذلك والاستعداد لحسن الفعل في تلك القوى
النفسانية التي تتعلق بالتقابلات هو الملكة على ما اسلفنا في اول الثاني مب ٤٩
ف ٤ . فينبغي اذن ان يكون الفعل الصادر عن هاتين القوتين كاملاً بوجود

ملكة سابقة في كليهما . وقد تقدم ان التصديق هو فعل العقل من حيث
تحركه الارادة الى الاذعان لان هذا الفعل يصدر عن الارادة وعن العقل وكلاهما
من شأنه ان يستكمل بالملكة على ما اسلفنا في اول الثاني مب ٥٠ ف ٤ وه
فلا بد ان لكمال فعل الايمان من وجود ملكة في الارادة وفي العقل كما انه
لا بد لكمال فعل الشهوانية من وجود ملكة الفطنة في العقل وملكة
العفة في الشهوانية . والتصديق هو فعل العقل بلا توسط لان موضوع هذا
الفعل هو الحق الخاص بالعقل . فمن الضرورة اذن ان يكون العقل محل الايمان
الذي هو المبدأ الخاص لهذا الفعل

اذ اوجب على الاول بان اوغسطينوس اراد هناك بالايمان فعل الايمان
الذي اتما يقال انه يوجد في ارادة المؤمنين من حيث ان العقل يصدق بالامور
الايمانية بامر الارادة

وعلى الثاني بانه ليس يجب ان تكون الارادة فقط مستعدة للطاعة بل ان
يكون العقل ايضاً مستعداً كما ينبغي لامثال امر الارادة كما يجب ان تكون
الشهوانية مستعدة كما ينبغي لامثال امر العقل فليس يجب اذن ان تكون
ملكة الفضيلة في الارادة الامر فقط بل ان تكون في العقل المصدق ايضاً
وعلى الثالث بان محل الايمان هو العقل النظري كما يتبين جلياً من
موضوع الايمان الا انه لما كان الحق الاول الذي هو موضوع الايمان غاية
لجميع اشواقنا وافعالنا كما قال اوغسطينوس في الثالث ك ا كان يقال ان
الايمان يعمل بالحجة كما ان العقل النظري ايضاً يصير بالفساجة عملياً على ما في
كتاب النفس ٣

الفصل الثالث

في ان المحبة هل هي صورة للايمان

يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان المحبة ليست صورة للايمان فان كل شيء انما يستفيد حقيقته النوعية بصورته فاذا الاشياء التي بعضها قسم لبعض على انها انواع منها مختلفة الجنس واحد يمتنع ان يكون احدها صورة للآخر . والمحبة قسمة للايمان كما في ١ كور ١٣ : ١٣ من حيث هما نوعان مختلفان للفضيلة . فيمتنع اذن ان تكون المحبة صورة للايمان ٢ وايضاً ان محل الصورة والتصويرها واحد بعينه اذ عنهما يحصل واحد مطلقاً . ومحل الايمان العقل ومحل المحبة الارادة . فليست المحبة اذن صورة للايمان

٣ وايضاً ان صورة الشيء هي مبدأه . ويظهر ان مبدأ التصديق من جهة الارادة هو بالحري الطاعة لا المحبة كقوله في رو ١ : ٥ « طاعة الايمان في جميع الامم » فالطاعة اذن اولى بان تكون صورة الايمان من المحبة لكن يعارض ذلك ان كل شيء يفعل بصورته . والايمان يفعل بالمحبة . فالمحبة اذن هي صورة الايمان

والجواب ان يقال ان الافعال الارادية تسفيد حقيقتها النوعية من الغاية التي هي موضوع الارادة كما يتضح مما اسلفناه في اول الثاني مب ١ ف ٣ ومب ١٨ ف ٦ وما يستفيد منه شيء حقيقته النوعية يُعتبر في الاشياء الطبيعية صورةً ولهذا كانت صورة كل فعل ارادي هي على نحو ما الغاية المقصودة به اولاً لانه يستفيد منها الحقيقة النوعية وثانياً لان كيفية الفعل ينبغي ان تكون معادلة للغاية وقد تبين مما تقدم في ١ ان الغاية المقصودة بفعل الايمان هي موضوع الارادة الذي هو الخير . وهذا الخير الذي هو غاية

الايان اي الخير الالهي هو موضوع المحبة الخاص ولهذا يقال ان المحبة هي صورة الايمان من حيث ان فعل الايمان يحصل بها على كماله
 اذا اجيب على الاول بان المراد بكون المحبة صورةً للايمان أنها صورة لفعله ولا يتمتع ان يصور فعل واحد بملكات مختلفة فيرجع بهذا الاعتبار الى انواع مختلفة على نحو من الترتيب كما مر في اول الثاني مب ٨ ف ٧ عند الكلام على الافعال البشرية بالاجمال
 وعلى الثاني بان هذا الاعتراض يتجه على الصورة الداخلية . وليست المحبة صورةً للايمان من هذا القيل بل انما هي صورة لفعله كما تقدم
 وعلى الثالث بان المحبة هي ايضاً صورة للطاعة والرجاء ولكل فضيلة اخرى تتقدم فعل الايمان كما سيأتي بيانه في مب ٢٣ ف ٨ ولذلك تجعل صورةً للايمان

الفصل الرابع

في ان الايمان الغير المتصور هل يجوز ان يصير متصوراً او بالعكس
 يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الايمان الغير المتصور لا يصير متصوراً ولا يعكس فقد قيل في ا كور ١٣ : ١٠ « متى جاء الكامل يظل الناقص » والايمان الغير المتصور ناقص بالنسبة الى الايمان المتصور . فاذا متى جاء الايمان المتصور انتفى الايمان الغير المتصور فلا يكونان ملكة واحدة بالعدد

٢ وايضاً ما كان ميتاً فليس يصير حياً . والايمان الغير المتصور ميت كقوله في يع ٢ « الايمان بغير الاعمال ميت » فاذا الايمان الغير المتصور لا يجوز ان يصير متصوراً

٣ وايضاً متى حصلت النعمة لا يكون تأثيرها في الانسان المؤمن اقل منه في الانسان الغير المؤمن . وهي متى حصلت للانسان الغير المؤمن احدثت فيه ملكة الايمان . فمتى حصلت اذن للمؤمن الذي كان له من قبل ملكة الايمان الغير المتصور احدثت فيه ملكة أخرى للايمان

٤ وايضاً ان الاستحالة بمنفعة في الاعراض كما قال بوثيوس في كتاب المقولات . والايمان عرض من الاعراض . فيمتنع اذن ان يكون الايمان الواحد بعينه تارة متصوراً وتارة غير متصور

لكن يعارض ذلك ان الشارح قال في تفسيره قول يعقوب : الايمان بغير الاعمال ميت « الاعمال التي بها تعود اليه الحياة » فإذا الايمان الذي كان من قبل ميتاً وغير متصور يصير متصوراً وحيّاً

والجواب ان يقال ان هذه المسئلة اختلف فيها على اقوال فذهب بعض الى ان ملكة الايمان المتصور غير ملكة الايمان الغير المتصور غير ولكن متى ورد الايمان المتصور ذهب الايمان الغير المتصور وكذلك متى ارتكب الانسان ممية بعد الايمان المتصور خلفه ملكة اخرى موهوبة من الله وهي ملكة الايمان الغير المتصور . ولكن يظهر ان ليس من مقتضى الصواب ان تنفي النعمة الواردة على الانسان شيئاً من مواهب الله ولا ان يمنح شيئاً من هذه المواهب بسبب الخطيئة المميتة . ولهذا ذهب غيرهم الى اثبات التباين بين ملكتي الايمان المتصور والغير المتصور لكنهم يقولون انه متى ورد الايمان المتصور لا تنفي ملكة الايمان الغير المتصور بل تبقى الملكتان مجتمعتين في واحد بعينه الا انه لا يظهر ايضاً صواباً ان تبقى ملكة الايمان الغير المتصور بغير عمل في من يوجد فيه الايمان المتصور

فينبغي اذن القول بان لا تباين بين ملكة الايمان المتصور وملكة الايمان

الغير المتصور . وتحقيق ذلك ان الملكة تغاير باعتبار ما يرجع اليها بالذات
ولما كان الايمان كمالاً للعقل كان ما يرجع الى العقل يرجع الى الايمان بالذات
واما ما يرجع الى الارادة فليس يرجع بالذات الى الايمان فتغاير به ملكة
الايمان . والايمان المتصور والغير المتصور اتما يتغايران باعتبار ما يرجع الى
الارادة وهو المحبة لا باعتبار ما يرجع الى العقل فليسا اذن ملكتين متغايرتين
اذاً اجيب على الاول بان كلام الرسول ينبغي ان يُحمل على التقصان
متى كان من حقيقة الناقص فانه حينئذ متى جاء الكامل ينتفي الناقص كما
انه متى حصلت المشاهدة الجلية ينتفي الايمان الذي من حقيقته ان يتعلق
بالغير المنظورات . واما متى لم يكن التقصان من حقيقة الشيء الناقص فما
كان ناقصاً يصير هو بعينه كاملاً كالطفولية فانها ليست من حقيقة الانسان
ولهذا فمن كان طفلاً فهو بعينه يصير رجلاً وخلو الايمان عن الصورة ليس
من حقيقته بل انما يحدث له بالعرض كما تقدم فالايان الغير المتصور اذن
يصير بعينه متصوراً

وعلى الثاني بان ما يفعل الحياة في الحيوان هو من حقيقته لكونه صورته
الذاتية وهو النفس ولذلك لا يمكن ان يصير الميت حياً بل ما هو ميت وما
هو حي متغايران بالنوع واما ما يجعل الايمان متصوراً او حياً فليس من ماهيته
فليس حكمهما واحداً

وعلى الثالث بان النعمة تحدث الايمان ليس عند اول وجوده في
الانسان فقط بل ما دام موجوداً فيه ايضاً فقد اسلفنا في ق ١ م ١٠٤
ف ١ ان الله يفعل دائماً تبرير الانسان كما ان الشمس تفعل دائماً اثاراً الهوائية
فالنعمة اذن ليست اذا حصلت للمؤمن اقل تأثيراً منها اذا حصلت للغير المؤمن

فإنها تفعل في كليهما الايمان اذ انها تقرره وتكمله في الواحد وتحديثه في الآخر - او يقال ان عدم احداث النعمة الايمان في المؤمن انما هو بالعرض اي بسبب استعداد المحل كما ان الخطيئة المميتة الثانية بعكس ذلك لا تنفي النعمة عن فقدتها بالخطيئة المميتة الأولى

وعلى الرابع بأنه متى صار الايمان المتصور غير متصور فلا يتغير بذلك الايمان بل محله الذي هو النفس فإنه تارة يوجد فيه الايمان بغير المحبة وتارة مع المحبة

الفصل الخامس

في ان الايمان هل هو فضيلة

يتخطى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الايمان ليس فضيلةً فان غاية الفضيلة هي الخير لان الفضيلة هي التي تجعل صاحبها خيراً كما قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٢ . وغاية الايمان الحق . فهو اذن ليس فضيلةً

٢ وايضاً ان الفضيلة الموهوبة اكمل من المكسوبة . والايمان لنقصانه ليس 'يُجَعَلُ' في جملة الفضائل العقلية المكسوبة كما يستفاد من قول الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٦ . فلأن لا 'يُجَعَلُ' فضيلة موهوبة أولى

٣ وايضاً ان الايمان المتصور والايمان الغير المتصور متحدان نوعاً كما مر في الفصل الآنف . والايمان الغير المتصور ليس فضيلةً اذ ليس له علاقة بسائر الفضائل . فاذا كذلك الايمان المتصور ليس فضيلة

٤ وايضاً ان النعم المجانة والثمار مغايرة للفضائل . والايمان 'يُجَعَلُ' في جملة النعم المجانة في ١ كور ١٢ : ٩ وفي جملة الثمار ايضاً في غلا ٥ : ٢٣ .

فليس اذن فضيلة

لكن يعارض ذلك ان الانسان يبرر بالفضائل لان البر هو الفضيلة كلها
كما في كتاب الاخلاق ٥ . ٠ والانسان يبرر بالايمان كقوله في رو ٥ : ١
اذ قد بررنا بالايمان فلنا سلام . ٠ فالايان اذن فضيلة

والجواب ان يقال ان الفضيلة البشرية هي التي بها يصير الفعل البشري
جسلاً كما مر في اول الثاني ب ٥٦ ف ٣ فكل ملكة هي دائماً مبدأ للفعل
الجسلي يجوز ان يقال لها فضيلة بشرية والايمان المتصور ملكة من هذا القيل
لانه لما كان التصديق هو فعل العقل المذعن للحق بامر الارادة كان لا بد
لكمال هذا الفعل من امرين احدهما ان يتوجه العقل دائماً نحو خيره الذي هو
الحق والثاني ان ينحو دائماً نحو الغاية القصوى التي من اجلها تدفع الارادة
للحق وكلاهما حاصل في فعل الايمان المتصور فان من حقيقة الايمان ان
يتوجه العقل دائماً نحو الحق لامتناع تعلق الايمان بشيء باطل كما مر في
ب ١ ف ٣ والحجة التي تصور الايمان تجعل الارادة متوجهة دائماً نحو الغاية
الجسيلة ولنا كان الايمان المتصور فضيلة . ٠ واما الايمان الغير المتصور فليس
بفضيلة فان فعله وان حصل له الكمال يقتضي من جهة العقل ليس له الكمال
المقتضى من جهة الارادة كما انه لو وجدت العفة في القوة الشهوانية ولم توجد
الفطنة في القوة النطقية لم تكن العفة فضيلة كما مر في اول الثاني ب ٦٥
ف ١ فان فعل العفة يقتضي فعل النطق وفعل الشهوانية كما ان فعل الايمان
يقتضي فعل الارادة وفعل العقل

اذ اوجب على الاول بان الحق هو في نفسه خير العقل لانه كماله
فالايان اذن من حيث يوجه العقل نحو الحق له نسبة الى خير ما ولكنه
فوق ذلك من حيث يتصور بالحجة له ايضاً نسبة الى الخير الذي هو باعتباره

موضوع الإرادة

وعلى الثاني بان الايمان الذي عليه كلام الفيلسوف يستند الى الدليل العقلي الذي ليس بمعصوم ويجوز تعلقه بشيء باطل فليس اذن فضيلة واما الايمان الذي عليه كلامنا فيستند الى الحق الالهي الذي هو معصوم ويمتنع تعلقه بشيء باطل فيجوز ان يكون فضيلة

وعلى الثالث بان الايمان المتصور والايمان الغير المتصور ليسا متغايرين نوعاً كأنهما مندرجان في نوعين متغايرين ولكنهما متغايران تغاير الكامل والناقص في نوع واحد بعينه وعليه فالايان الغير المتصور لكونه ناقصاً لا يبلغ الى كمال حقيقة الفضيلة لان الفضيلة ضرب من الكمال كما مر في الطبيعيات ك ٧

وعلى الرابع بان بعضاً ذهبوا الى ان الايمان الذي يجعل في جملة الفضائل المجانة هو الايمان الغير المتصور لكن هذا باطل لان النعم المجانة المذكورة هناك ليست مشتركة بين كافة اعضاء الكنيسة ولهذا قال الرسول هناك « ان للنعم اقساماً » ثم قال فيعطى واحد هذا ويعطى آخر ذاك . والايمان الغير المتصور مشترك بين كافة اعضاء الكنيسة لان عدم الصورة ليس من جوهره باعتبار كونه موهبة مجانة — فينبغي القول اذن بان المراد بالايمان هناك صفة من صفاته العالية كرابطة جاش الايمان على ما قال الشارح او كلام الايمان . وانما يجعل من الثمار باعتبار ما في فعله من لذة اليقين ولهذا فسر الشارح عند تفسيره الثمار المذكورة في غلا ٥ بتيقن الغير المنظورات



الفصل السادس

في ان الايمان دل هو واحد

ينبغي الى السادس بان يقال : يظهر ان ليس الايمان واحداً فكما ان الايمان موهبة من الله كما في افس ٨ : ٢ كذلك 'يجعل' الحكمة والعلم ايضاً في جملة مواهب الله كما في اش ١١ : ٢ . والفرق بين الحكمة والعلم ان الحكمة تتعلق بالازليات والعلم يتعلق بالزمنيات كما قال اوغسطينوس في الثالث ١٢ ولما كان الايمان يتعلق بالازليات وبعض الزمنيات لم يكن واحداً في ما يظهر بل متعدد

٢ وايضاً ان الاقرار هو فعل الايمان كما مر في البحث الآنف ف ١ . والاقرار بالايمان ليس واحداً بعينه عند الجميع لان ما تقر به حدث كان الآباء المتقدمون يقرون بانه سيحدث كما يظهر من قوله في اش ٧ : ١٤ « ها ان العذراء ستحمل » فليس الايمان اذن واحداً

٣ وايضاً ان الايمان مشترك بين جميع المؤمنين بالمسيح . ويمتنع حصول عرض واحد في محال مختلفة . فيمتنع اذن ان يكون للجميع ايمان واحد لكن يعارض ذلك قول الرسول في افس ٤ : ٥ « رب واحد وايمان واحد »

والجواب ان يقال اذا اريد بالايمان الملكية جاز ان يُعتبر على نحوين اولاً من جهة موضوعه وهو بهذا الاعتبار واحد لان موضوعه الصوري هو الحق الاول الذي بالتزامنا اياه نصدق بكل ما يندرج تحت الايمان . وثانياً من جهة محله وهو بهذا الاعتبار يختلف باختلاف المؤمنين ومن البين ان الايمان كميته من الملكات يستفيد حقيقته النوعية من حقيقة موضوعه

الصورية ولكنه يستفيد حقيقة الشخصية من محله فاذا اعتبر من حيث هو ملكة بها نؤمن كان واحداً نوعاً ومتغيراً عدداً بتغاير المؤمنين — وإذا اريد به الشيء الذي يؤمن به كان بهذا الاعتبار ايضاً واحداً لأن ما يؤمن به الجميع واحد بعينه وإذا كانت الامور الايمانية التي يعتقدها الجميع بوجه العموم متعددة فهي كلها تُردُّ الى واحد

إذا اجيب على الاول بان ائتمنيات التي يتعلق بها الايمان لا تُعتبر موضوعاً للايمان الا بالنسبة الى شيء ازلي وهو الحق الاول كما مر في مب ١ ف ١ فيكون الايمان الذي يتعلق بائتمنيات والذي يتعلق بالازليات واحداً وليس كذلك الحكمة والعلم فانهما ينظران في ائتمنيات والازليات باعتبار حقائقها الخاصة

وعلى الثاني بان اختلاف الماضي والمستقبل لا يحصل عن اختلاف في الشيء المؤمن به بل عن اختلاف نسبة المؤمنين الى ذلك الشيء الواحد كما مر ايضاً في اول الثاني مب ١٠٣ ف ٤

وعلى الثالث بان هذا الاعتراض يقبه على تغاير الايمان بالعدد

الفصل السابع

في ان الايمان حل هو اول الفضائل

يتخطى الى السابع بان يقال : يظهر ان ليس الايمان اول الفضائل فقد قال الشارح في تفسير قوله في لو ١٢: ٤: اقول لكم يا احباي : « الشجاعة هي اسلح الايمان » والاساس متقدم على ما هو اساس له . فليس الايمان اذن هو الفضيلة الأولى

٢ وايضاً قال بعض الشراح في تفسير قوله في مز ٣٦ لا تُغَرَّ « الرجاء يؤدي الى الايمان » والرجاء فضيلة كما سيأتي في مب ١٧ ف ١ . فليس

الايان اذن اول الفضائل

٣ وايضاً قد تقدم في ف ٢ ومب ٢ ف ٩ ان طاعة المؤمن لله تعمل عقله على التصديق بالامور اليمانية . والطاعة ايضاً فضيلة . فليس الايمان اذن هو الفضيلة الأولى

٤ وايضاً ليس الايمان الغير المتصور اساساً بل الايمان المتصور كما قال الشارح في ١ كور ٣ : ١١ . والايمان انما يتصور بالهبة كما مر في ف ٣ . فهو اذن انما يكون اساساً بالهبة . فالهبة اذن اول منه بان تكون اساساً لان الاساس هو الجزء الاول من البناء . فيظهر اذن انها متقدمة على الايمان

٥ وايضاً ان ترتب الملكات يُعتبر بحسب ترتب الافعال . وفعل الارادة الذي تكلمه الهبة متقدم في فعل الايمان على فعل العقل الذي يكلمه الايمان تقدم الملة على المعلول . فالهبة اذن متقدمة على الايمان . فليس الايمان اذن اول الفضائل

لكن يعارض ذلك قول الرسول في عبر ١ : ١ « الايمان هو جوهر المرجوات » والجوهر يتضمن حقيقة الاول . فالايان اذن هو اول الفضائل والجواب ان يقال ان شيئاً يمكن ان يتقدم آخر على نحوين بالذات وبالعرض — اما بالذات فالايان متقدم على جميع الفضائل لانه لما كانت الغاية في المفعولات هي المبدأ كما مر في اول الثاني مب ١٣ ف ٣ ومب ٣٤ ف ٤ وجب ان تكون الفضائل اللاهوتية التي موضوعها الغاية القصوى متقدمة على سائر الفضائل . وانغاية القصوى ايضاً ينبغي ان يكون وجودها في العقل متقدماً على وجودها في الارادة لان الارادة لا تميل الى شيء الا باعتبار تصور العقل له . وعليه لما كانت الغاية القصوى تحصل في الارادة بالرجاء والهبة وفي العقل بالايان وجب ان يكون الايمان اول الفضائل كلها

لان المعرفة الطبيعية لا يمكن ان تبلغ الى الله من حيث هو موضوع السعادة على نحو ما يتوجه اليه الرجاء والمحبة — واما بالعرض فيجوز ان يتقدم بعض الفضائل الايمان فان العلة التي بالعرض متقدمة بالعرض . وازالة العائق من قبيل العلة التي بالعرض كما قال الفيلسوف في الطبيعيات ك^٨ وبهذا الاعتبار يجوز ان يقال ان بعض الفضائل متقدم بالعرض على الايمان من حيث تزيل ما يحول دونه من العوائق كما تزيل الشجاعة الخوف الغير المرتب الذي يحول دون الايمان وكما تزيل التواضع الكبرياء التي يابى العقل ان يعنولحق الايمان ومثل ذلك يجوز ان يقال على بعض الفضائل الأخر وان لم تكن فضائل حقيقة الابداء على تقدم الايمان كما قال اوغسطينوس في رده على يوليانوس ك^٤

وبذلك يتضح الجواب على الاول

واجيب على الثاني بان الرجاء لا يمكن ان يؤدي بالاجمال الى الايمان اذ لا يمكن ان ترجى السعادة الابدية ما لم يُعتقد امكانها لامتناع تعليق الرجاء بالمستحيل كما يتضح مما مر في اول الثاني مب ٤٠ ف ١ الا انه يمكن ان يؤدي الى الثبات في الايمان او الى شدة الاستمسك به وبهذا الاعتبار يقال انه يؤدي الى الايمان

وعلى الثالث بان الطاعة تطلق على معنيين فقد يراد بها ميل الارادة الى اتمام الوصايا الالهية وهي ليست بهذا المعنى فضيلة خاصة ولكنها تدخل بالعموم في كل فضيلة لان رسوم الشريعة الالهية تتعلق بجميع افعال الفضائل كما مر في اول الثاني مب ١٠٠ ف ٢ وبهذا الاعتبار كان لا بد للايمان من الطاعة . وقد يراد بها ميل الى اتمام الوصايا باعتبار ما تتضمنه من حقيقة الواجب وهي بهذا المعنى فضيلة خاصة ونوع من العدالة لانها تعطي الرئيس ما يجب له

بطاعته وهي بهذا الاعتبار متأخرة عن الايمان الذي به يظهر للانسان ان الله
رئيسٌ تُجب طاعته

وعلى الرابع بان حقيقة الاساس لا تقتضي ان يكون اول فقط بل ان
يكون ايضاً مرتبطاً بسائر اجزاء البناء لانه لا يكون اساساً الا اذا اتصلت به
سائر اجزاء البناء وارتباط البناء لزوي يحصل بالحجة كقوله في كولوسي ٣ :
١٤ هوفوق جميع هذه البسوة المحبة التي هي رباط الكمال « وعلى هذا يتتبع ان
يكون الايمان اساساً بدون المحبة لكن لا يلزم من ذلك ان المحبة متقدمة على
الايمان

وعلى الخامس بان فعل الارادة يتقدم الايمان لكن ليس فعل الارادة
المتصور بالمحبة فان هذا الفعل يقتضي تقدم الايمان لانه لا يمكن للارادة ان
توجه نحو الله بحسب كمال ما لم يكن العقل مؤمناً به ايماناً مستقيماً
الفصل الثامن

في ان الايمان هل هو ايقن من العلم ومن سائر الفضائل العقلية
يتخطى الى الثامن بان يقال : يظهر ان الايمان ليس ايقن من العلم ومن سائر
الفضائل العقلية فان الشك مقابل لليقين فيظهر اذن ان ما كان ابعد عن
الشك فهو ايقن كما ان ما كان اقل ملازمة للسواد فهو اشدّ بياضاً . والفهم
والعلم والحكمة لا يلبسها شك في ما تتعلق به واما المؤمن فقد يخالجه احياناً
ريب فيشك في الامور الايمانية . فليس الايمان اذن ايقن من الفضائل
العقلية

٢ وايضاً ان الرؤية ايقن من السماع : والايمان هو من السماع كما سي
رو ١٠ : ١٧ « والفهم والعلم والحكمة تشتمل على نوع من الرؤية العقلية .
فالعلم اذن او الفهم ايقن من الايمان

٣ وايضاً كلما كان شيء مما يرجع الى الفهم اكمل كان ايقن . والفهم اكمل من الايمان لان الايمان يؤدي الى الفهم كقول اش ٧ : ٩ في رواية «ان لم تصدقوا فلن تفهموا» وقد قال اوغسطينوس في الثالث لك ١٤ «العلم يؤيد الايمان» فيظهر اذن ان العلم او الفهم ايقن من الايمان لكن يعارض ذلك قول الرسول في ٢ : ١٣ «لما تلقيتم منا كلمة السماع (يعني بالايمان) لم تلتفوا بذلك كلمة الناس بل كما هو في الحقيقة كلمة الله» . ولا شيء ايقن من كلمة الله . فليس العلم اذن ولا شيء آخر ايقن من الايمان

والجواب ان يقال ان من الفضائل العقلية اثنتين تعلقان بالحداثات وهما الفطنة والصناعة كما مر في اول الثاني مب ٥٧ ف ٤ و ٥ وهاتان يفضلهما الايمان يقيناً باعتبار موضوعه لكونه يتعلق بالازليات التي لا يمكن ان تكون على خلاف ما هي عليه . واما الفضائل الثلاث الباقية العقلية وهي الحكمة والعلم والفهم فتتعلق بالضروريات كما مر هناك ايضاً . الا انه ينبغي ان يعلم ان الحكمة والعلم والفهم تعتبر من وجوهين اولاً من حيث يعطها الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٦ فضائل عقلية وثانياً من حيث تجعل من مواهب الروح القدس فعلى الوجه الاول يجب ان يقال ان اليقين يجب اعتباره من وجهين اولاً من جهة علة اليقين فما كانت علة ايقن يقال انه ايقن والايمان بهذا الاعتبار ايقن من الفضائل الثلاث المتقدمة لانه يستند الى الحق الالهي وهي تستند الى الدليل العقلي وثانياً من جهة محله فما كان عقل الانسان اتم ادراكاً له يقال انه ايقن ولما كان ما يتعلق به الايمان فوق عقل الانسان بخلاف ما يتعلق به الفضائل الثلاث المتقدمة كان الايمان بهذا الاعتبار اقل يقيناً منها الا انه لما كان كل شيء يحكم عليه باعتبار علته مطلقاً وباعتبار استعداد

محله من وجه كان الايمان ايقن مطلقاً والفضائل الأخر المتقدمة ايقن من وجه اي بالنسبة البنا . وكذلك ايضاً اذا اعتبرت الفضائل الثلاث المتقدمة من حيث هي من مواهب الحياة الحاضرة كان للايمان اليها نسبة المبدأ الذي تُبنى عليه وتقتضي تقدمه فهو اذن بهذا الاعتبار ايضاً ايقن منها

اذاً اجيب على الاول بان ذلك الشك لا يحصل من جهة علة الايمان بل من جهتنا باعتبار عدم ادراكنا الامور الايمانية بالعقل ادراكاً كاملاً

وعلى الثاني بان الرؤية ايقن من السماع عند تساوي الطرفين اما اذا كان من يُسمع منه مجاوزاً جداً للنظر الرائي فالسماع حينئذ ايقن من الرؤية كما ان القليل العلم يكون لما يسمعه من التزير العلم اكثر تيقناً منه لما يراه بعقله فبالاخرى اذن يكون الانسان لما يسمعه من الله المعصوم عن الخطأ اكثر تيقناً منه لما يراه بعقله الغير المعصوم عن الخطأ

وعلى الثالث بان كمال الفهم والعلم يقوق معرفة الايمان من حيث زيادة الجلاء في الرؤية لا من حيث زيادة اليقين في الاعتقاد لان يقين الفهم او العلم باعتبار كونهما موهبتين يحصل كله عن يقين الايمان كما يحصل يقين معرفة النتائج عن يقين المبادئ واما باعتبار كون العلم والحكمة والفهم فضائل عقلية فهي تستند الى نور العقل الطبيعي وهذا اقل يقيناً من كلمة الله التي اليها يستند الايمان

المبحث الخامس

في اهل الايمان - وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في اهل الايمان والبحث في ذلك يدور على اربع مسائل - ١ في ان الملاك او الانسان هل كان له في حالته الاول ايمان - ٢ في ان الشياطين هل لم ايمان - ٣ في ان المبتدعة الذين ضلوا في احدى عقائد الايمان هل لهم ايمان بسائر العقائد - ٤ في ان اهل الايمان هل يتفاضلون في الايمان

الفصل الاول

في ان الملاك او الانسان هل كان له في حالته الاولى ايمان

يتخطى الى الاول بان يقال : يظهر انه لم يكن للملاك او للانسان في حالته الأولى ايمان فقد قال هوغو الوكتور في الاسرار ك ١ « ليس للانسان عين مفتوحة ينظر بها نظراً عقلياً فهو لا يستطيع ان يرى الله والاشياء التي في الله » والملاك كان له في حالته الاولى قبل عظمته او سقوطه عين مفتوحة ينظر بها نظراً عقلياً فهو كان يرى الاشياء في كلمة الله كما قال اوغوسطينوس في تفسيره تك ك ٢ وكذلك يظهر ان الانسان ايضاً كان له في حال البرارة عين مفتوحة ينظر بها نظراً عقلياً فقد قال هوغو الوكتور في احكامه « عرف الانسان (في الحالة الاولى) خالقه لا بتلك المعرفة التي تحصل خارجاً بالسمع فقط بل بتلك المعرفة التي تحصل داخلاً بالوحي ولا بتلك المعرفة التي بها يلتمس الآن المؤمنون الله بالايان وهو محتجب عنهم بل بتلك المعرفة التي كان بها يرى على وجه أجلى تجليه للنظر العقلي فلم يكن اذن للانسان او للملاك في حالته الاولى ايمان

٢ وايضاً ان معرفة الايمان تحصل على سبيل اللغز وليست جلية كقوله في ١ كور ١٣ : ١٢ « الآن ننظر في مرآة على سبيل اللغز » والحالة الاولى لم يكن فيها غموض لا عند الانسان ولا عند الملاك لان الظلمة هي عقاب الخطيئة . فالايان اذن لم يكن ممكناً وجوده في الحالة الاولى لا عند الانسان ولا عند الملاك

٣ وايضاً قال الرسول في رو ١٠ : ١٧ « الايمان من السماع » وهذا لم يكن له محل في حالة الملاك او الانسان الاول اذ لم يكن هناك سماع من آخر . فلم يكن اذن في تلك الحالة ايمان لا عند الانسان ولا عند الملاك

لكن يعارض ذلك قول الرسول في عبر ١١ : ٦ « الذي يدنو الى الله يجب عليه ان يؤمن » والانسان والملاك كانا في الحالة الاولى على حال الدنو الى الله . فكان الايمان اذن ضروريا لهما

والجواب ان يقال ذهب بعض الى انه لم يكن عند الملائكة قبل العصمة والسقوط ولا عند الانسان قبل الخطيئة ايمان لما كان حينئذ من تجلي الامور الالهية لنظرهم العقلي . الا انه لما كان الايمان هو برهان النير المنظورات كما قال الرسول وبالايمان يصدق بالاشياء التي لا ترى كما قال اوغسطينوس لم يكن ينافي حقيقة الايمان الا ذلك التجلي الذي به يصير ما يتعلق به الايمان بالذات ظاهراً او منظوراً . والموضوع الذاتي للايمان هو الحق الاول الذي رؤيته تفعل السعادة وتحمل عمل الايمان فاذا لم يكن للملاك قبل العصمة ولا للانسان قبل الخطيئة تلك السعادة التي بها يرى الله بذاته كان من البين انه لم يكن لهما من جلاء المعرفة ما ينافي حقيقة الايمان ومن ثمة فاذا لم يكن لهما ايمان فما ذاك الا لان ما يتعلق به الايمان كان مجهولاً لهما بالكيفية . واذا كان الانسان والملاك قد خلقا على مجرد الحال الطبيعية كما ذهب بعض فربما جاز القول بانه لم يكن عند الملاك قبل العصمة ولا عند الانسان قبل الخطيئة ايمان فان معرفة الله بالايمان هي فوق معرفته بالفطرة الطبيعية ليس في الانسان فقط بل في الملاك ايضاً . الا انه لما كان قد مر لنا في ١ م ب ٩٥ ف ١ ان الانسان والملاك خلقا في حال النعمة وجب ان يقال ان تلك النعمة المفاضة عليهما والغير المكتملة بعد حصل لهما بها نوع من ابتداء السعادة المرجوة وهذه تبث في الارادة بالرجاء والمحبة وفي العقل بالايمان كما مر في المبحث الآنف ف ٢ فوجب من ثمة ان يقال ان الايمان كان موجوداً في الملاك قبل العصمة وفي الانسان قبل الخطيئة

لكن ينبغي ان يُعتبر ان في موضوع الايمان شيئاً بمنزلة الصورة وهو الحق الاول المجاوز لكل ادراك طبيعي في المخلوقات وشيئاً بمنزلة المادة وهو ما نصدق به بناءً على استمساكنا بالحق الاول . فالايان باعتبار الاول يوجد بالاجمال عند كل من حصلت له معرفة الله قبل حصوله على السعادة المستقبلية باستمساكه بالحق الاول اما باعتبار الثاني اي مادة الايمان فمنه ما يؤمن به بعض ويعلمه بعض آخر علماً جلياً حتى في الحال الحاضرة كما مر في مباحث ف ه وباعتبار هذا ايضاً يجوز ان يقال ان الملاك قبل العصمة والانسان قبل الخطيئة عرفا معرفة جلية من الاسرار الالهية ما لا نستطيع الآن ان نعرفه الا بالايمان

اذ اُجيب على الاول بانه وان كان كلام هوغو الوكتوري مما يعتد به دون ان يكون له قوة الكلام المنزل يجوز مع ذلك ان يقال ان النظر العقلي الذي لا يجب معه الايمان هو ما يحصل في الوطن ويرى به الحق الفائق الطبيعة بذاته وهذا النظر العقلي لم يكن للملاك قبل العصمة ولا للانسان قبل الخطيئة وانما كان لهما نظر عقلي اعلى من نظرنا كانا به ادنى منا الى الله وكانا من ثمه يقدران ان يدركا جلياً من آثار الله واسراره اكثر مما تقدر نحن ان ندركه فلم يكن اذن عندهما ايمان يلتصق به الله الغائب عن نظرها كما نلتصق نحن بفاته تعالى كان حاضراً عندهما بنور الحكمة اكثر من حضوره عندنا وان لم يكن حضوره عندهما كحضوره عند السعداء بنور المجد

وعلى الثاني بانه لم يكن في حالة الانسان او الملاك الاولى ظلمة الذنب او العقاب بل انما كان يغشى عقل الانسان والملاك ظلمة طبيعية تعتبر بها كل خليفة مظلماً بالقياس الى عظم النور الالهي وهذه الظلمة تكفي لحقيقة الايمان

وعلى الثالث بان الحالة الاولى لم يكن فيها سماع من انسان متكلم خارجاً

بل من الله الموحى داخلاً على حد ما كان يسمع الانبياء كقوله في مز ٨٤ : ٩
« اسمع ما يتكلم به في الرب الهه »

الفصل الثاني

في ان الشياطين هل لهم ايمان

يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان ليس للشياطين ايمان فقد
قال اوغسطينوس في كتاب انتخاب القديسين ان الايمان يوجد في ارادة
المؤمنين . والارادة التي بها يريد احد ان يؤمن بالله ارادة صالحة .
وليس للشياطين ارادة صالحة عن تعمد كما مر في ١ مب ٦٤ ف ٢ فيظهر
اذن ان ليس لهم ايمان

٢ وايضاً ان الايمان موهبة من مواهب النعمة الالهية كقوله في افس
٨ : ٢ « انكم بالنعمة مخلصون بواسطة الايمان . . . انما هو موهبة الله » والشياطين
خسروا بالخطيئة المواهب المجانة كما قال الشارح في تفسير قول هوشع ٣ : ١
« هم يلفنون الى آلهة اجنبية ويحبون اقراص الزبيب » فلم يبق اذن في الشياطين ايمان
بعد الخطيئة

٢ وايضاً يظهر ان الكفر هو اعظم الخطايا كما قال اوغسطينوس في
تفسيره قول يو ١٥ : ٢٢ « لو لم اتواكلهم لم تكن لهم خطيئة اما الان
فليس لهم حجة في خطيئتهم » وخطيئة الكفر توجد في بعض الناس فلو كان
للشياطين ايمان لكانت خطيئة بعض الناس اعظم من خطيئة الشياطين وهذا
باطل في ما يظهر . فليس للشياطين اذن ايمان

لكن يعارض ذلك قوله في يع ٢ : ١٩ « الشياطين يؤمنون ويرتعدون »
والجواب ان يقال ان عقل المؤمن يصدق بموضوع الايمان ليس لانه يراه
في نفسه او ضمن المبادئ الأولى اليقينة بانفسها بل امتثالاً لامر الارادة كما

تقدم في مب ١ و ٢ و ٤ . وتحريك الارادة العقل الى التصديق يمكن حدوثه من وجهين اولاً من ميل الارادة الى الخير والايمان بهذا المعنى فعل محمود وثانياً من اقتناع العقل بالحكم بوجوب تصديق ما يقال وان لم يكن اقتناعه بذلك حاصلًا عن وضوح الامر كما انه لو اخبر نبي من قبل الله بامر قبل وقوعه واستدل على صدق قوله باحياء الميت فان عقل الناظر يقتنع بهذه الآية فيتقرر عنده ان ذلك القول هو من قبل الله الذي لا يكذب وان لم يكن ذلك الامر المخبر به قبل وقوعه يثبت في نفسه فلا تنفي بذلك حقيقة الايمان . فلا بد اذن من القول بان الايمان على الوجه الاول محمود في المؤمنين بالسميح وهو ليس بهذا الوجه موجوداً في الشياطين بل انما يوجد فيهم بالوجه الثاني فانهم يشاهدون ادلة كثيرة واضحة يعلمون منها ان تعاليم الكنيسة هو من قبل الله وان لم يشاهدوا الاشياء التي تعلمها الكنيسة كثلث الله وتوحيده او ما يشبه ذلك

اذاً اجيب على الاول بان ايمان الشياطين اضطراري على نحو ما لحصوله فيهم عن وضوح الادلة فليس فيه لارادتهم فضل يستوجب الثناء وعلى الثاني بان الايمان الذي هو موهبة من مواهب النعمة يحمل الانسان على التصديق بما يحدثه فيه من الميل الى الخير وان لم يكن كاملاً ولذلك فالايمان الذي للشياطين ليس موهبة من مواهب النعمة بل انما يضطرون اليه بدكاء العقل الطبيعي

وعلى الثالث بان الشياطين يسوءهم كون ادلة الايمان هي من الوضوح بحيث تضطرم الى التصديق فلا يقل من ثمة شرهم البتة بايمانهم



الفصل الثالث

في ان المتبدع الذي يحدد العقائد الایمانية هل يمكن ان يكون له بالعقائد الاخر ايمان غير متصور

ينحط الى الثالث بان يقال : يظهر ان المتبدع الذي يحدد احدى العقائد الایمانية يمكن ان يكون له بالعقائد الاخر ايمان عاري عن الصورة اذ ليس عقل المتبدع الطبيعي اقدر من عقل الكاثوليكي . وعقل الكاثوليكي يحتاج في تصديقه بآية عقيدة ايمانية الى معونة موهبة الايمان . فيظهر اذن ان المتبدع ايضاً لا يستطيع ان يصدقوا ببعض العقائد من دون موهبة الايمان العاري عن الصورة ٢ وايضاً كما ندرج تحت الايمان عقائد متعددة كذلك ندرج تحت العلم الواحد كالمساحة نتائج متعددة . وقد يمكن لانسان ان يكون عالماً ببعض نتائج علم المساحة دون بعض . فيمكن اذن ان يكون مؤمناً ببعض العقائد الایمانية دون بعض

٣ وايضاً كما ان الانسان يطيع الله في تصديقه بالعقائد الایمانية كذلك يطيعه في رعاية الرسوم التاموسية . وهو يمكن له ان يكون مطيعاً في بعض الرسوم دون بعض . فيمكن له اذن ان يؤمن ببعض العقائد دون بعض لكن يعارض ذلك انه كما ان الخطيئة المميتة تنافي المحبة كذلك جمود عقيدة واحدة ينافي الايمان . والمحبة لا تبقى في الانسان بعد خطيئة مميتة واحدة . فكذلك الايمان ايضاً لا يبقى فيه بعد جمود عقيدة واحدة

والجواب ان يقال ان المتبدع الذي يحدد عقيدة واحدة ليس له ملكة الايمان لا متصورة ولا غير متصورة وتحققه ان نوع كل ملكة يتوقف على حقيقة موضوعها الصورية فان زالت هذه امتنع بقاء نوع الملكة . والموضوع الصوري للايمان هو الحق الاول على حسب ما أعلن في الكتاب المقدس وفي تعليم

الكنيسة فإذا كل من لا يَستمسك بتعليم الكنيسة على أنه قاعدة الهية معصومة عن الخطأ لصدوره عن الحق الأول المعلن في الكتاب المقدس فليس له ملكة الايمان بل انما يعتقد ما يعتقد من امور الايمان بغير طريقة الايمان كما ان من تقرر في ذهنه نتيجة من النتائج وهو يجهل سبيل البرهان عليها لم يكن له بها علم بل رأي فقط كما هو ظاهر وواضح ان من يَستمسك بتعليم الكنيسة على أنه القاعدة المعصومة عن الضلال يصدق بكل ما تعلمه الكنيسة والا فاذا كان يَستمسك مما تعلمه الكنيسة بما يشاء ويترك ما يشاء فهو ليس بـستمسك بتعليمها على أنه القاعدة المعصومة عن الضلال بل بارادته . وبذلك يتضح ان المبتدع الذي يصر على جحدوده احدى العقائد ليس مستعداً لان يتبع تعليم الكنيسة في كل شيء (لأنه اذا لم يكن مصرّاً على ذلك فليس مبتدعاً بل ضالاً فقط) وبذلك يتضح ان من كان مبتدعاً على هذه الصورة في عقيدة واحدة فليس له ايمان بسائر العقائد فقط بل رأي متعلق بارادته فقط .

اجيب اذاً على الاول بان سائر العقائد التي لا يضل فيها المبتدع لا يعتقدونها على نحو ما يعتقدونها المؤمن اي باستمساكهم مطلقاً بالحق الاول مما يفتر فيه الانسان الى مساعدة ملكة الايمان بل انما يعتقدونها بارادته وحكمه الخاص وعلى الثاني بان نتائج العلم الواحد المختلفة تثبت بطرق مختلفة يمكن للانسان ان يعرف احدها دون الآخر ولهذا يمكن له ان يعرف بعض نتائج العلم الواحد ويجهل البعض الآخر . واما العقائد الایمانية فلما يَتمسك بها من طريق واحد وهو طريق الحق الاول الموحى اليها في الكتاب المقدس الذي ينبغي ان يحسن فهمه على حسب تعليم الكنيسة ولهذا فمن يعترف هذا الطريق يخلو من الايمان بالكلية

وعلى الثالث بان رسوم الناموس المختلفة يمكن اسنادها اما الى اسباب

قريبة مختلفة وبهذا الاعتبار يمكن رعاية احدها دون الآخر واما الى سبب واحد اول وهو الطاعة الكاملة لله وهذه يجيد عنها كل من يتعدى رسماً واحداً من رسوم الساموس كقوله في يع ٢ : ١٠ « من عثر في امر واحد فقد صار مجرمًا في الكل »

الفصل الرابع

في انه هل يمكن التفاضل في الايمان

ينحط الى الرابع بان يقال : يظهر انه يتمتع التفاضل في الايمان فان مقدار الملكة يعتبر بحسب الموضوعات . وكل مؤمن فهو يؤمن بجميع العقائد الايمانية لان من جحد واحدة منها فقد فقد الايمان بالكلية كما تقدم في الفصل الآنف . فيظهر اذن انه يتمتع التفاضل في الايمان

٢ وايضاً ما بلغ الدرجة العليا لا يقبل الاكثر والاقل . وحقيقة الايمان بالثمة الدرجة العليا فان الايمان يقتضي ان يستمسك الانسان بالحق الاول فوق كل شيء . فهو اذن لا يقبل الاكثر والاقل

٣ وايضاً ان حكم الايمان في المعرفة المجانة حكم ادراك المبادئ في المعرفة الطبيعية لان عقائد الايمان هي المبادئ الأولى للمعرفة المجانة كما يظهر مسامراً في مب ١ ف ٢ . وادراك المبادئ متساوي في جميع الناس . فالايمن اذن متساوي في جميع الناس

لكن يعارض ذلك انه حيث يوجد القليل والكثير فهناك يوجد الاكثر والاقل . والايمن يوجد فيه الكثير والقليل فقد قال الرب لبطرس في متى ١٤ : ٣١ « يا قليل الايمان لماذا شككت » وقال للمرأة في متى ٢٨ : ١٥ « يا امرأة عظيم ايمانك » . فالتفاضل اذن في الايمان ممكن

والجواب ان يقال ان مقدار الملكة يجوز اعتباره من وجهين من جهة

الموضوع ومن جهة اشتراك المحل كما مر في اول الثاني مب ٥٢ ف ١ و ٢
وموضوع الايمان يجوز اعتباره من وجهين من جهة حقيقته الصورية ومن
جهة موضوعه المادي فموضوعه الصوري واحد وبسيط وهو الحق الاول كما
مر في مب ١ ف ١ والايمان لا يتغير من هذه الجهة في المؤمنين بل هو
واحد بالنوع في الجميع كما مر في مب ٤ ف ٦ واما موضوعه المادي فتكثر
ويجوز فيه التفاوت من جهة صراحته فيمكن لانسان واحد ان يؤمن صريحاً بأكثر
مما يؤمن به آخر وبهذا الاعتبار يمكن ان يكون لواحد ايمان اعظم بمعنى كونه
اعظم صراحة — اما اذا اعتبر الايمان من جهة اشتراك المحل فذلك يحدث على
نحوين فان فعل الايمان يصدر عن العقل وعن الارادة كما مر في ٢ ف ٢ وفي
مب ١ ف ٤ فيجوز ان يكون الايمان في واحد اعظم من جهة العقل باعتبار
زيادة اليقين والرسوخ ومن جهة الارادة باعتبار زيادة النشاط او الاخلاص
او الثقة

اذن اجيب على الاول بان من يجحد باصرار شيئاً مما يندرج تحت
الايمان فليس له ملكة الايمان بخلاف من لا يؤمن بكل شيء صراحة ولكنه
مستعد لان يؤمن بكل شيء فان لهذا ملكة الايمان وبهذا الاعتبار يكون
لواحد من جهة الموضوع ايمان اعظم من ايمان الآخر من حيث يؤمن صريحاً
بامور اكثر كما تقدم

وعلى الثاني بان من حقيقة الايمان ان يفضل الحق الاول على كل شيء
الا ان بعض الذين يفضلونه على كل شيء يفضلون غيرهم في انهم يذعنون له
باوفاً يقيناً واعظم اخلاص وبهذا الاعتبار يحصل التفاصل في الايمان
وعلى الثالث بان ادراك المبادئ يحصل بالطبيعة البشرية المتساوية في
الجميع واما الايمان فيحصل بموهبة النعمة التي ليست متساوية في الجميع كما مر

في اول الثانى مب ١١٢ ف؛ فليس حكمهما واحداً ومع ذلك فقد يحصل
في ادراك قوة المبادئ تفاوت بحسب التفاوت في ذكاء العقل

المبحث السادس

في علة الايمان - وفيه فصلان

ثم يتبع النظر في علة الايمان والبحث في ذلك يدور على مثلثين - ا - في ان
الايمان هل هو موهوب للانسان من الله - ب - في ان الايمان الغير المتصور هل هو موهبة

الفصل الاول

في ان الايمان هل هو موهوب للانسان من الله

يتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان الايمان ليس موهوباً للانسان من
الله فقد قال اوغسطينوس في الثالث ك ١٤ « العلم يلد فينا الايمان ويفذوه
ويحييه ويؤيده » وما يولد فينا بالعلم يظهر انه بالاحرى مكسوب لا موهوب .
فيظهر اذن ان ان الايمان ليس يحصل فينا بفيض الهي

٢ وايضاً ما يبلغ اليه الانسان بسمعه ونظره يظهر انه حاصل له بالكسب .
وهو يبلغ الى الايمان بما يراه من المعجزات ويسمعه من تعليم الايمان فقد قيل في
يو ٤ : ٥٣ « عرف الأب انها الساعة التي قال له فيها يسوع ان ابنك حي »
فان هو واهل بيته جميعاً « وفي رو ١٠ : ١٧ « الايمان من السماع » فالايان
اذن يحصل للانسان بطريق الكسب

٣ وايضاً ما يتوقف على ارادة الانسان يمكن له اكتسابه . والايان
يتوقف على ارادة المؤمنين كما قال اوغسطينوس في كتاب انتخاب القديسين .
فيجوز اذن ان يحصل الايمان للانسان بطريق الكسب

لكن يعارض ذلك قوله في افس ٢ : ٨ « انكم بالنعمة مخلصون بواسطة
الايمان وذلك ليس منكم انما هو عطية الله »

والجواب ان يقال ان الايمان يقتضي امرين احدهما دعوة الانسان الى موضوعه وهذا يقتضيه الايمان الصريح بشيء والثاني تصديق المؤمن بما يدعى اليه من ذلك . فباعتبار الاول لا بد ان يكون الايمان من الله لان الامور الايمانية تفوق العقل البشري فلا يصل اليها نظره ما لم يُوحى بها الله ومن الناس من يوحى الله بها اليهم مباشرة كما اوحى بها الى الرسل والانبياء ومنهم من يدعوهم الله اليها بواسطة من يرسله من المبشرين بالايمان كقوله في رو ١٠ : ١٥ « كيف يُبشرون ان لم يُرسلوا » . وباعتبار الثاني اي تصديق الانسان بالامور الايمانية يمكن ان يعتبر للايمان علتان احدهما باعثة في الخارج كشاهدة المعجزة او كافتناع الانسان الباعث على الايمان وليس شيء من هذين علتة كافية فان الذين يشاهدون معجزة واحدة بعينها والذين يسمعون موعظة واحدة بعينها بعضهم يؤمن وبعضهم لا يؤمن فلا بد اذن من اثبات علتة اخرى داخلية تحرك الانسان باطناً الى التصديق بالامور الايمانية . وهذه العلة كان البيلاجيون يحملونها في مجرد اختيار الانسان فكانوا يقولون بان ابتداء الايمان منا من حيث انا نستعد من تلقاء انفسنا لتصديق بالامور الايمانية واما تمامه فمن الله الذي يدعونا الى ما يجب ان نؤمن به الا ان هذا باطل لانه لما كان الانسان بتصديقه بالامور الايمانية يرتقي الى ما فوق طبيعته وجب ان يكون ذلك حاصلًا له عن مبدأ فائق الطبع يحركه داخليًا وهو الله فالايان اذن باعتبار التصديق الذي هو فعله الاول موهوب من الله الذي يحرك اليه داخليًا بالنعمة

اذًا اجيب على الاول بان العلم يلد الايمان ويغذوه بطريق الاقتناع الخارج الذي انما يحصل بعلم من العلوم واما علتة الايمان الاولى والخاصة فهي ما يحرك داخليًا الى التصديق

وعلى الثاني بان هذا الاعتراض ايضاً يتجه على العلة الداعية خارجاً الى امور الايمان او الباعثة بالقول او بالفعل الى التصديق بها
وعلى الثالث بان الايمان يتوقف على ارادة المؤمنين ولكن لا بد من تأهيب الله ارادة الانسان بالنعمة لتسمو الى ما فوق الطبيعة كما تقدم قريباً

الفصل الثاني

في ان الايمان الغير المتصور هل هو موهبة من الله

ينحط الى الثاني بان يقال : يظهر ان الايمان الغير المتصور ليس موهبة من الله فقد قيل تث ٣٢ : ٤ ان اعمال الله كاملة . والايمان الغير المتصور شي ٢ ناقص . فليس اذن من اعمال الله

٢ وايضاً كما يقال لفعل انه قبيح الصورة لخلوه عن الصورة الواجبة كذلك يقال للايمان انه غير متصور لخلوه عن الصورة الواجبة . وفعل المخطئة القبيح الصورة ليس من الله كما مر في اول الثاني مب ٢٩ ف ٢ . فاذاً كذلك الايمان الغير المتصور ليس من الله

٣ وايضاً ما يبرئه الله فانه يبرئه بالكلية فقد قيل في يو ٢٣ : ٧ « ان كان الانسان يُحَنَّن في السبت لثلاث تَقْضِ شريعة موسى فتسخطون علي لانني ابرأت الانسان كله في السبت » والانسان يُبرأ بالايمان من الكفر . فاذاً اكل من ثلثي موهبة الايمان من الله فانه يُبرأ ايضاً من جميع الخطايا . وهذا لا يتم الا بالايمان المتصور . فالايان المتصور اذن هو وحده موهبة من الله لا الايمان الغير المتصور

لكن يعارض ذلك ان بعض الشراح قال في تفسير ١ كور ١٣ « الايمان المجرد عن المحبة موهبة من الله » والايمان المجرد عن المحبة هو الايمان الغير المتصور . فالايان الغير المتصور اذن موهبة من الله

والجواب ان يقال ان التجرد عن الصورة امرٌ عُدْجِيٌّ ولا بد من اعتبار
 ان العدم قد يكون من حقيقة النوع وقد لا يكون بل يطرأ على الشيء بعد
 حصوله على حقيقته النوعية كما ان عدم ما ينبغي من اعتدال الاخلاط هو من
 حقيقة نوع المرض واما التلون فليس من حقيقة نوع الشفاف بل هو ظاري
 عايه فاذا لما كان تعليل شيء بعلة انما يراد به تعليل تلك العلة التي يحصل بها في
 نوعه لم يجوز ان يعلل بما ليس علة للعدم ما كان العدم من حقيقة نوعه فلا
 يجوز ان يعلل المرض بما ليس علة لعدم اعتدال الاخلاط الا انه يجوز ان
 يعلل الشفاف بشيء وان لم يكن علة للتلون الذي ليس من حقيقة نوع الشفاف
 وعدم تصور الايمان ليس من حقيقة نوع الايمان اذ انما يقال له غير متصور
 لحالوه عن صورة خارجية كما مر في مب ٤ ف ٤ فالايان الغير المتصور
 اذن يعلل بما يعلل به مطلق الايمان وهو الله كما مر في الفصل الآنف . فيلزم
 اذن مما تقدم ان الايمان الغير المتصور موهبة من الله

اذا اجيب على الاول بان الايمان الغير المتصور وان لم يكن كاملاً
 مطلقاً بكمال الفضيلة الا ان له من الكمال ما يكفي لحقيقة الايمان

وعلى الثاني بان قبح الفعل هو من حقيقة نوعه من حيث هو فعل ادبي
 كما مر في ق ١ مب ٤٨ ف ١ فهو انما يقال له قبيح لحالوه عن الصورة
 الداخلية التي هي ما ينبغي من اعتدال احواله فلا يجوز اذن تعليل الفعل
 القبيح بالله لانه تعالى ليس علة لقبح الفعل وان كان علة للفعل من حيث هو
 فعل — او يقال ان قبح الفعل لا يفيد عدم الصورة الواجبة فقط بل هيئة
 مضادة لها ايضاً فتكون نسبة القبح الى الفعل كنسبة البطل الى الايمان فكما لا
 يصدر الفعل القبيح عن الله كذلك لا يصدر عنه الايمان الباطل ايضاً وكما ان
 الايمان الغير المتصور يصدر عن الله كذلك يصدر عنه الافعال التي هي جميلة

في جنسها وان لم تكن مستكملة بالحجة كما يعرض كثيراً للخطأ
وعلى الثالث بان من يتلقى من الله الايمان بدون الحجة فليس يبرأ مطلقاً
من الكفر لعدم ابراء ذنب الكفر السابق بل يبرأ من وجه ابي من حيث يقطع
عن هذه الخطيئة . وكثيراً ما يحدث ان يترك واحد فعل احدي الخطايا
مدفوعاً الى ذلك من الله ايضاً ولكنه لا يترك فعل خطيئة اخرى مدفوعاً الى
ذلك بمجرد اثمه . وعلى هذا النحو قد يؤتى الله الانسان احياناً الايمان دون
ان يؤتیه موهبة المحبة كما قد يؤتى بعض موهبة النبوة او نحوها من دون
المحبة

المبحث السابع

في معلومات الايمان — وفيه فصلان

ثم ينبغي النظر في معلومات الايمان والبحث في ذلك بدور عليّ مشكلتين — ١ في
ان الخشية هل هي معلول للايمان — ٢ في ان تطهير القلب هل هو معلول له

الفصل الاول

في ان الخشية هل هي معلول للايمان

ينحصر الى الاول بان يقال : يظهر ان الخشية ليست معلولاً للايمان فان
المعلول لا يتقدم العلة . والخشية تتقدم الايمان ففي سي ٢ : ٨ « ايها المتقون
للرب آمنوا به » فليست الخشية اذن معلولاً للايمان

٢ وايضاً ليس شيء واحد بعينه علة للتضادات والخوف والرجاء ضدان
كما مر في اول الثاني مب ٢٣ ف ٢ . والايمان يلد الرجاء كما قال الشارح في
تفسير متى ١ : ٢٢ فهو اذن ليس علة للخشية

٣ وايضاً ليس شيء علة لضمده . وموضوع الايمان خير وهو الحق
الاول وموضوع الخشية شر كما مر في اول الثاني مب ٤٢ ف ١ . والافعال

تستفيد حقيقتها النوعية من موضوعاتها كما مر هناك مب ١٨ ف ٢ . فليس
الايمان اذن علة للخشية

لكن يمارض ذلك قوله في يع ١٨٠٢ « الشياطين يؤمنون ويرتعدون »
والجواب ان يقال ان الخشية حركة للقوة الشوقية كما مر
في اول الثاني مب ٤١ ف ١ ومب ٤٢ ف ١ ومبدأ جميع الحركات الشوقية
ما يتصور من خير او شر فينبغي اذن ان يكون مبدأ الخوف وجميع
الحركات الشوقية تصوراً ما . والايمان يحدث فينا تصور شرور عقابية يقضي
الله بانزالها . فهو اذن علة الخوف الذي به يخشى صاحبه ان يماقب من الله وهذا
هو الخوف العبدى وهو ايضاً علة الخوف الابنى الذي به يخشى صاحبه ان
ينفصل عن الله او يهرب من التشبه به تعالى باحترامه اياه من حيث نعتقد
بالايمان ان الله خير غير متناهي ومتعال غاية العلو والانفصال عنه متهي
الشر واردة مماثلته شر غير ان علة الخوف الاول اى العبدى هو الايمان
المجرد عن الصورة وعلة الخوف الثانى اى الابنى هو الايمان المتصور الذي
يجعل الانسان بالحجة ان يستمسك بالله ويعنوله

اذا اجيب على الاول بان خشية الله لا يمكن ان تتقدم الايمان بالاجال
لانا لو كنا نجعل بالكلية ما يعلمناه الايمان من الثواب او العقاب لما كنا
نخشى الله . على ان الايمان السابق ببعض العقائد الايمانية كالمعظمة الالهية
يترتب عليه الخشية الاحترامية فضلاً عن انه يترتب عليه ايضاً اخضاع الانسان
عقله لله بتصديقه بكل ما وعد الله به ومن ثم قيل هناك بعد الكلام المورد
« فلا يضع اجر كم »

وعلى الثانى بان شيئاً واحداً بعينه يجوز ان يكون علة للتضادات
باعتبارات متضادة لا باعتبار واحد والايمان يلد الرجاء باعتبار ما يحدثه فينا

من اعتقاد الثواب الذي يجزي به الله الأبرار وهو أيضاً علة للخشية باعتبار ما
يحدثه فينا من اعتقاد العقاب الذي ينزله بالخطاة

وعلى الثالث بان الموضوع الأول والصوري للإيمان هو الخير الذي هو
الحق الأول وأما موضوعه المادي فقد يكون بعض الشرور ككون عدم الخضوع
لله أو الانفصال عنه شراً وككون الخطاة ينالهم منه شر العقاب . وبهذا
الاعتبار يجوز ان تعلل الخشية بالإيمان

الفصل الثاني

في ان تطهير القلب هل هو معلول للإيمان

يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان تطهير القلب ليس معلولاً للإيمان
فان طهارة القلب توجد بالخصوص في عاطفة المحبة . والإيمان يوجد في العقل .
فهو اذن ليس علة لتطهير القلب

٢ وايضاً ما كان علة لتطهير القلب يتمتع مصاحبةً للدينس . والإيمان يمكن
مصاحبةً للدينس الخطيئة كما هو ظاهر في من كان إيمانهم غير متصور . فهو
اذن لا يطهر القلب

٣ وايضاً لو كان الإيمان يطهر قلب الانسان بوجه من الوجوه لكان
يطهر بالانحصار عقله . وهو ليس يطهر العقل من الظلمة لكونه معرفة على
سبيل اللغز . فهو اذن ليس يطهر القلب بوجه من الوجوه

لكن يعارض ذلك قول بطرس في ١ ع ١٥ : ٩ « اذ طهر بالإيمان قلوبهم »
والجواب ان يقال ان دنس كل شيء يقوم بملاسته اموراً اخس فلا
توصف الفضة بالدينس من ملاستها الذهب الذي يجعلها افضل بل من
ملاستها الرصاص او القصدير ومن الواضح ان الخليقة الناطقة هي اشرف من
جميع المخلوقات الزمنية والجسمانية فهي اذن تتدنس بخضوعها للمخلوقات الزمنية

بميلها اليها وانما تتطهر من هذا الدنس بحركة مضادة اي بميلها الى ما فوقها وهو الله . والمبدأ الاول لهذه الحركة هو الايمان « لان الذي يدنو الى الله يجب عليه ان يؤمن » كما في عبر ١١ : ٦ . فالمبدأ الاول اخذ لتطهير القلب هو الايمان الذي اذا كل بالحجة طهره تطهيراً كاملاً

اذ اُجيب على الاول بان ما في العقل مبدأ لما في عاطفة الحب من حيث ان الخير المعقول يحرك عاطفة الحب

وعلى الثاني بان الايمان الغير المتصور ايضاً ينفي بعض الدنس المقابل له وهو دنس الضلال الذي يحدث من تعلق العقل البشري تعلقاً خارجاً عن حد الترتيب بالاشياء المنحطة عن مرتبة وذلك متى اراد ان يقيس الالهيات على حسب حقائق الحسوسات . اما متى لبس الايمان صورة المحبة فلا يحتمل معه شيئاً من الدنس « فان المحبة تستر جميع المعاصي » كما في ام ١٠ : ١٢

وعلى الثالث بان ظلمة الايمان ليست مسببة عن دنس الاثم بل بالاحري عما في عقل الانسان من النقص الطبيعي في حال الحياة الحاضرة



المبحث الثامن

في موهبة الفهم — وفيه ثمانية فصول

ثم ينبغي النظر في موهبة الفهم والعلم اللذين بازاء الايمان والبحث في موهبة الفهم يدور على ثمان مسائل — ١ في ان الفهم هل هو موهبة من الروح القدس — ٢ هل يصاحب الايمان في واحد بعينه — ٣ في ان الفهم الذي هو موهبة هل هو نظري فقط او هو عملي ايضاً — ٤ هل لجميع الذين في حال النعمة موهبة الفهم — ٥ في ان هذه الموهبة هل توجد في بعض من دون النعمة — ٦ في نسبة موهبة الفهم الى سائر المواهب — ٧ في ما يارزائها من التطويبات — ٨ في ما يناسبها من الثمار

الفصل الأول

في ان الفهم هل هو موهبة من الروح القدس

ينحط الى الاول بان يقال: يظهر ان الفهم ليس موهبة من الروح القدس فان المواهب المجانية مغايرة للمواهب الطبيعية لانها تزداد عليها . والفهم ملكة طبيعية تدرك بها المبادئ المعلومة بالفطرة كما في كتاب الاخلاق ٠٤ . فليس ينبغي اذن ان يجعل موهبة من الروح القدس

٢ وايضاً ان المخلوقات تشترك في المواهب الالهية على حسب نسبتها وطريقتها كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية . وطريقة الطبيعة البشرية ان تدرك الحق بطريق القياس مما هو شأن العقل لا ان تدركه بالاطلاق مما هو شأن الفهم على ما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٠٧ . فاذا المعرفة الالهية التي توهب للناس ينبغي ان تجعل بالاولى موهبة العقل لا موهبة الفهم ٣ وايضاً ان الفهم يجعل في العقول النفسانية قسماً للارادة كما في كتاب النفس ٠٣ . وليس شيء من مواهب الروح القدس يقال له ارادة . فليس ينبغي اذن ان يقال لشيء من مواهب الروح القدس فهم لكن يعارض ذلك قوله في اش ١١ : ٢ » يستقر عليه روح الرب روح الحكمة والفهم «

والجواب ان يقال ان الفهم يدل على ادراك باطن فان *Intelligere* (في اللاتينية ومعناه فهم او تعقل) يظهر انه مركب من *Intus legere* (اي طالع باطناً) وهذا يظهر جلياً لمن يعتبر الفرق بين العقل والحس فان الادراك الحسي يتعلق بالكيفيات المحسوسة الخارجة والادراك العقلي ينفذ الى ذات الشيء لان موضوع العقل هو الماهية كما في كتاب النفس ٠٣ . وهناك اجناس كثيرة للاشياء المحتجة باطناً والتي لا بد لادراكها من ان

ينفذ فهم الانسان الى داخلها فان وراء عوارض الاشياء طبيعتها الجوهرية ووراء
 الانفاظ مدلولاتها ووراء الاشياء اولئثل الحقيقة المثلة والمقولات ايضاً هي
 على نحو ما باطنة بالنسبة الى الحسوسات التي يُشعر بها في الخارج ووراء العلل
 المقولات وبالعكس . فيمكن من ثمة ان يجعل الفهم بالنسبة الى جميع هذه
 الاشياء الا انه لما كان ادراك الانسان يتبدى من شيء خارجي وهو الحس
 ظهر انه كلما كان نور الفهم اقوى كان اقدر على النفوذ الى الامور الباطنة
 والنور الطبيعي الذي لفهمنا ذو قوة محدودة فهو يقدر ان يبلغ الى حد معين
 فالانسان اذن يفتقر في تعدي ذلك الحد لادراك بعض ما لا يقوى على ادراكه
 بالنور الطبيعي الي نور فائق الطبع وهذا النور الفائق الطبع الموهوب للانسان
 يقال له موهبة الفهم

اذ ااجيب على الاول بان النور الطبيعي المركب فينا تدرك به بدهة
 بعض المبادئ العامة البينة بالطبع الا انه لما كان الانسان ينحرف نحو السعادة
 الفائقة الطبع كما مر في مب ٢ ف ٣ وق ١ مب ١٢ ف اوجب ان يخطي
 ذلك الى امور اعلى وهذا ما يقتضي موهبة الفهم

وعلى الثاني بان الفهم هو دائماً مبدأ القياس العقلي ومتناه لاننا تصدر
 في قياسنا عن امور مفهومة وانما ينتهي قياس العقل متى بلغنا الى ادراك ما
 كان من قبل مجهولاً فقياسنا اذاً يصدر عن فهم سابق . واما موهبة النعمة
 فلا تصدر عن نور الطبيعة بل تزداد عليه وتكمله ولهذا لا نسى هذه الزيادة
 عقلاً بل فهماً لان نسبة النور المزيدي الى ما نعلمه بوجه فائق الطبع كنسبة
 النور الطبيعي الى ما ندركه في الاول

وعلى الثالث بان الارادة تدل على مطلق الحركة الشوقية دون تخصيصها
 بنوع من السموات واما الفهم فيدل على سمي في الادراك الذي ينفذ الى البواطن

ولهذا يقال للموهبة الطبيعية بالأولى فهم لا ارادة

الفصل الثاني

في ان موهبة الفهم والايمان هل يجتمعان في واحد

يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان موهبة الفهم والايمان لا يجتمعان في واحد فقد قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ١٥ « ما يُعْتَلَّ ينحصر بادراك العاقل » وما يؤمن به لا يدرك كقول الرسول في فيلي ١٢: ٣ « لا لاني أدركت اوبلغت الى الكمال » فيظهر اذن انه يمتنع اجتماع الايمان والفهم في واحد

٢ وايضاً كل ما يُفْهَم فانه يرى بالفهم . والايمان يتعلق بالغير المنظورات كما مر في مب ١ ف ٤ ومب ٤ ف ١ . فيمتنع اذن اجتماع الايمان والفهم في واحد

٣ وايضاً ان الفهم ايقن من العلم ويمتنع تعلق العلم والايمان بواحد بعينه كما مر في مب ١ ف ٥ . فأولى حجة يمتنع ذلك في الفهم والايمان لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في اديياته ك ١ « الفهم ينير الذهن في الامور المسموعة » ويمكن للمؤمن ان يستدير ذهنه في ما يسمعه وعليه قوله في لو ٢٤ : ٤٥ ان الرب « فتح اذهان تلاميذه ليفهموا الكتب » فيمكن اذن اجتماع الفهم والايمان

والجواب ان يقال لا بد هنا من تفصيلين احدهما من جهة الايمان والثاني من جهة الفهم اما من جهة الايمان فينبغي ان يُعْلَم ان من الاشياء ما يُقْصَد بالذات من الايمان وهو الامور الفائقة العقل الطبيعي كتثليث الله ووحدايته وتحمس ابن الله ومنها ما يقصد منه بالتبعية لانساقه باعتبار ما الى تلك الامور الفائقة الطبع على انها غاية جميع الاشياء الواردة في الكتاب المقدس .

وأما من جهة الفهم فينبغي ان يُعلّم انّا نفهم ما نفهمه من الأشياء على نحوين
 أولاً على وجه كامل وذلك متى بلغنا الى ادراك ماهية الشيء المفهوم وصدق
 القضية المفهومة كما هما في انفسهما وبهذا النحو لا نستطيع ان نفهم ما يُقصد
 بالذات من الايمان ما دما في حالة الايمان ولكن يمكن ان نفهم به ما يُقصد
 منه تبعاً . وثانياً على وجه ناقص وذلك متى لم تدرك ماهية او كيفية
 الشيء او صدق القضية ولكنه يدرك ان ما يظهر في الخارج ليس منافياً
 للحق اي من حيث يفهم الانسان انه لا ينبغي ان يعدل عن الامور الايمانية
 من اجل ما يظهر في الخارج وبهذا الاعتبار لا يمتنع ادراك ما يُقصد بالذات
 ايضاً من الايمان ما دما في حالة الايمان

وبذلك ينضم الجواب على الاعتراضات فان الثلاثة الأولى تجبه على
 الفهم الكامل لشيء والاخير تجبه على فهم ما يُقصد من الايمان بالتبعية

الفصل الثالث

في ان الفهم الذي هو موهبة هل هو الفهم النظري فقط او العملي ايضاً
 يُنظر الى الثالث بان يقال : يظهر ان الفهم الذي يجعل موهبة من
 مواهب الروح القدس ليس الفهم العملي بل النظري فقط لانه ينفذ الى امور
 سامية كما قال غريغوريوس في اديباته ١ . والامور المختصة بان عقل العملي
 ليست سامية بل سافلة وهي الجزئيات التي تتعلق بها الافعال . فاذا ليس الفهم
 الذي يجعل موهبة هو الفهم العملي

٢ وايضاً ان الفهم الذي هو موهبة شيء اشرف من الفهم الذي هو قوة
 عقلية . والفهم الذي هو قوة عقلية يتعلق بالضرورات فقط كما قال الفيلسوف
 في كتاب الاخلاق ٦ . فلان يتعلق بها فقط الفهم الذي هو موهبة أولى .
 والفهم العملي لا يتعلق بالضرورات بل بالامور الممكنة ان تكون على خلاف

ما هي عليه وهي التي يمكن ان تحدث بالفعل البشري . فاذاً ليس الفهم الذي هو موهبة هو الفهم العملي

٣ وايضاً ان موهبة الفهم تنير الذهن في ما يفوق العقل الطبيعي . والمفعولات البشرية التي يتعلق بها الفهم العملي لا تفوق العقل الطبيعي لانه هو الذي يتولى تدبير الاشياء المفعولة كما يظهر ما مر في اول الثاني مب ٥٨ ف ٢ ومب ٧١ ف ٦ . فاذاً ليس الفهم الذي هو موهبة هو الفهم العملي لكن يعارض ذلك قوله في مز ١١٠ : ١٠ « حسن الفهم لكل الذين يعملون به »

والجواب ان يقال ان موهبة الفهم لا تختص بما يتعلق به الايمان اولاً وبالذات فقط بل تناول ايضاً ما يتعلق به تبعاً كما مر في الفصل الآنف والايمان يتعلق تبعاً على نحو ما بالافعال الجلية لانه يعمل بالحجة كما قال الرسول في غلا ٥ : ٦ ولهذا كانت موهبة الفهم تناول ايضاً بعض المفعولات لا بمعنى انها تتعلق بها بالذات بل من حيث ان قاعدة افعالنا هي على ما قال اوغسطينوس في الثالث ١٢ « الحقائق الازلية التي يجعلها دائماً العقل الاعلى » الذي يستكمل بموهبة الفهم « نصب عينيه ويعرض عليها افعاله »

اذاً اجيب على الاول بان المفعولات البشرية ليس لها باعتبارها في انفسها شيء من سمو واما باعتبار اسنادها الى قاعدة الشريعة الازلية والى غاية السعادة الالهية ففيها شيء من سمو بحيث يجوز ان يتعلق بها الفهم وعلى الثاني بان ملاحظة الفهم للمفعولات الازلية او الضرورية لا باعتبارها في انفسها فقط بل باعتبار كونها قاعدة للافعال البشرية ايضاً ترجع الى شرف الموهبة التي هي الفهم لانه كلما كانت القوة المدركة اعم كانت اشرف

وعلى الثالث بان قاعدة الافعال البشرية هي العقل الانساني والشرعية
الازلية كما مرّ في اول الثاني مب ٧١ ف ٦ . والشرعية الازلية تفوق العقل
الطبيعي ولهذا كانت معرفة الافعال البشرية من حيث تجريده على قاعدة
الشرعية الازلية تفوق العقل الطبيعي ويُفتقر فيها الى النور الفائق الطبع
الذي يفاض بموهبة الروح القدس

الفصل الرابع

في ان موهبة الفهم من هي حاصلة لجميع الفائزين بالنعمة
يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان موهبة الفهم ليست حاصلة لجميع
الناس الفائزين بالنعمة فقد قال غريغوريوس في اديياته لك ٢ ان موهبة الفهم
تمنح دفعا للبلادة . وكثير ممن فازوا بالنعمة لا يزالون على بلادتهم . فليست
موهبة الفهم اذن حاصلة لجميع الفائزين بالنعمة
٢ وايضا يظهر ان الايمان قد انفرد من بين الاشياء التي ترجع الى المعرفة
بكونه ضروريا للخلاص لان المسيح يحل بالايمان في قلوبنا كما في افسس ١٧: ٣ .
وليس لجميع المؤمنين موهبة الفهم بل «الذين يؤمنون يجب ان يصلوا ليفهموا»
كما قال اوغسطينوس في الثالث لك ١٥ . فليست اذن موهبة العقل ضرورية
للخلاص . فليست اذن حاصلة لجميع الفائزين بالنعمة
٣ وايضا ما اشترك فيه جميع الفائزين بالنعمة لا يُنزع منهم ابداً . وقد
يُنزع احيانا نعمة الفهم وسائر المواهب لفائدة من كان حاصلا عليها فقد يحدث
احيانا ان العقل ينما هو مستكبر في نفسه لفهم الامور العالية يتولاه عظم
البلادة في الامور السافلة والخسيسة كما قال غريغوريوس في اديياته
لك ٢ . فليست اذن موهبة الفهم حاصلة لجميع الفائزين بالنعمة
لكن يعارض ذلك قوله في مز ٨١ : ٥ «لم يعلموا ولم يفهموا . يسلكون

في الظلمة» وليس احدٌ من الفائزين بالنعمة يملك في الظلمة كقوله في
يو ١٢: ٨ «من يتبعني فلا يمشي في الظلام» فإذا ليس احدٌ من الفائزين
بالنعمة يخلو من موهبة الفهم

والجواب ان يقال من الضرورة ان يكون جميع الفائزين بالنعمة
مستقيمي الارادة لان ارادة الانسان تأهب بالنعمة للخير كما قال اوغسطينوس
في رده على يوليانيوس ك ٠ ٤ والارادة لا يمكن ان تتوجه نحو الخير توجهاً
مستقيماً ما لم يتقدم ذلك شيء لا من معرفة الحق لان موضوع الارادة هو الخير
المعقول كما في كتاب النفس ٠ ٣ وكما ان الروح القدس يبعث بموهبة المحبة
ارادة الانسان على ان تتحرك تواتراً نحو خير فائق الطبع كذلك ايضاً يميز بموهبة
الفهم عقل الانسان ليدرك حقاً فائق الطبع ينبغي ان تميل اليه الارادة
المستقيمة وعليه فكما ان موهبة المحبة تحصل في جميع الفائزين بالنعمة المبصرة
كذلك موهبة الفهم ايضاً

إذا اجيب على الاول بانه لا يمتنع ان يكون في بعض الفائزين بالنعمة
المبصرة بلا موهبة بالنسبة الى امور ليست ضرورية للخلاص واما الامور الضرورية
للخلاص فانهم يتفقهون فيها تنقيهاً كافياً من الروح القدس كقوله في ١ يوحنا ١٧: ٢
«مستخة تعلمكم في كل شيء»

وعلى الثاني بان المؤمنين وان كانوا لا يفهمون كلهم فهماً كاملاً
موضوعات الايمان الا انهم يفهمون وجوب الايمان بها وعدم جواز العدول
عنها لسبب من الاسباب

وعلى الثالث بان موهبة الفهم لا تُنتزع ابداً من القديسين باعتبار
الاشياء الضرورية للخلاص واما باعتبار الاشياء الأخر فقد تُنتزع منهم احياناً
بمحيط لا يستطيعون ان يدركوها كلها بالفهم ادراكاً جلياً وذلك سداً لسبيل

استكبارهم

الفصل الخامس

في ان موهبة الفهم هل تحصل ايضاً لغير الفائزين بالنعمة المبررة

ينحط الى الخامس بان يقال : يظهر ان موهبة الفهم تحصل ايضاً لغير الفائزين بالنعمة المبررة فان اوغسطينوس في تفسيره قوله في مز ١١٨ : ٢٠ « اشتاقت نفسي الى الرغبة في احكامك المبررة » قال « يرتفع الفهم اولاً ثم يتبعه الشوق متثاقلاً او ضعيفاً » والشوق في جميع الفائزين بالنعمة المبررة متعي من اجل المحبة . فيمكن اذن ان تحصل موهبة الفهم لغير الفائزين بالنعمة المبررة

٢ وايضاً في دانيال ١٠ : ١ ان لا بد من الفهم في الرؤيا النبوية وهذا صريح بان النبوة لا تكون بدون موهبة الفهم . ويجوز ان تكون النبوة بدون النعمة المبررة كما في متي ٧ : ٢٣ حيث ورد ان القائلين « باسمك تبأنا » يجيبهم الرب بقوله « لم اعرفكم قط » فيجوز اذن حصول موهبة الفهم من دون النعمة المبررة

٣ وايضاً ان موهبة الفهم هي بازاء فضيلة الايمان كقول اش ٧ : ٩ في رواية « ان لم تؤمنوا فلن تفهموا » . والايمان يمكن ان يكون من دون النعمة المبررة . فكذا موهبة الفهم ايضاً

لكن يعارض ذلك قول الرب في يو ٦ : ٤٥ « كل من سمع من الآب وتعلم يقبل الي » وانما تعلم او ندرك ما نسمعه بالفهم كما قال غريغوريوس في اديياته ك ١ فاذا اكل من حصلت له موهبة الفهم يقبل الى المسيح وهذا يمنع من دون النعمة المبررة . فلا تحصل اذن موهبة الفهم من دون النعمة المبررة

والجواب ان يقال ان مواهب الروح القدس كالات للنفس باعتبار
حسن استعدادها لان تحرك من الروح القدس كما مر في اول الثاني مب ٦٨
ف ا فاذا انما يجعل نور النعمة العقلي موهبة الفهم من حيث يحصل في
عقل الانسان حسن الاستعداد لان يتحرك من الروح القدس . واعتبار هذه
الحركة قائم بادراك الانسان الحق من جهة الغاية . فما دام عقل الانسان
لا يتحرك من الروح القدس ليحكم على الغاية حكماً مستقيماً فهو لم ينل موهبة
الفهم ولو ادرك بانارة الروح القدس اموراً أخرى ممهدة لذلك . وليس يحكم
على الغاية القصوى حكماً مستقيماً الا الذي لا يتولاه فيها ضلال بل يتسك
بها بزمية ثابتة معتبراً اباها افضل الغايات وانما هذا شأن الفائز بالنعمة المبررة
فقط كما ان الانسان انما يحكم في الامور الادبية على الغاية حكماً مستقيماً بملكة
الفضيلة . فاذا ليس يحصل احد على موهبة الفهم من دون النعمة
المبررة

اذا اجيب على الاول بان مراد اوغسطينوس هناك بالفهم مطلق
الاستارة العقلية الا ان هذه لا تبلغ الى كمال حقيقة الموهبة ما لم يتوصل بها
عقل الانسان الى ان يحكم على الغاية حكماً مستقيماً
وعلى الثاني بان الفهم الذي هو ضروري للنسبة انما هو استنارة العقل
في ما يوحي به الى الانبياء لا في الحكم المستقيم على الغاية القصوى المختص
بموهبة الفهم

وعلى الثالث بان مدلول الايمان هو التصديق بالامور الايمانية فقط وام
مدلول الفهم فادراك الحق ولا يمكن ان يدرك الحق من جهة الغاية الا من
كان فائزاً بالنعمة المبررة كما تقدم . فليس حكمهما واحداً



الفصل السادس

في ان موهبة الفهم هل هي متغيرة لسائر المواهب

يتخطى الى السادس بان يقال : يظهر ان موهبة الفهم ليست متغيرة لسائر المواهب فان الاشياء التي مقابلاتها واحدة بعينها هي ايضاً واحدة بعينها والحكمة يقابلها البلبه والبلادة يقابلها الفهم والتسرع يقابله المشورة والجهل يقابله العلم كما قال غريغوريوس في ادبياته لك ٢٠ ويظهر ان لا تمايز بين البلبه والبلادة والجهل والتسرع . فلا تمايز اذن بين الفهم وسائر المواهب

٢ وايضاً ان الفهم الذي يجعل فضيلة عقلية يفارق سائر الفضائل العقلية بكونه يتعلق خصوصاً بالمبادئ الينة بانفسها . وموهبة الفهم لا تتعلق بمبادئ الينة بانفسها فان المبادئ التي تعلم بانفسها بالفطرة الطبيعية يكفي لها الملكة الطبيعية المتعلقة بالمبادئ الأولى والمبادئ الفائقة الطبع يكفي لها الايمان لان عقائد الايمان هي بمثابة المبادئ الأولى في المعرفة الفائقة الطبع كما مر في مب ١ ف ٧ . فليست موهبة الفهم اذن متغيرة لسائر المواهب العقلية

٣ وايضاً كل معرفة عقلية فهي اما نظرية او عملية . وموهبة الفهم ترجع الى كليهما كما مر في ف ٣ . فليست اذن متغيرة لسائر المواهب العقلية بل متضمنة لها كلياً في نفسها

لكن يعارض ذلك ان ما كان قسماً لآخر في العدد يجب ان يكون متغيراً له بوجه من الوجوه لان التغير هو مبدأ العدد . وموهبة الفهم قسمة في العدد لسائر المواهب كما في اش ١١ . فهي اذن متغيرة لجميع المواهب والجواب ان يقال ان متغيرة موهبة الفهم للمواهب الثلاث التي هي البر والشجاعة والخشية ظاهرة لان موهبة الفهم تختص بالقوة الادراكية وهذه

الثلاث تختص بالقوة الشوقية واما مغايرتها للثلاث الأخر وهي الحكمة والعلم
والمشورة المختصة ايضاً بالقوة الادراكية فليست ظاهرة كل الظهور . وقد
ذهب بعض^١ الى ان موهبة الفهم تغاير موهبتي العلم والمشورة من حيث ان
هاتين تختصان بالمعرفة العملية وهي تختص بالمعرفة النظرية وانها تغاير موهبة
الحكمة التي تختص ايضاً بالمعرفة النظرية من حيث ان من شأن الحكمة الحكم
ومن شأن الفهم احاطته بالامور التي تعرض عليه او نفوذه ان يواظبها وبناءً
على هذا اوردنا تفصيل المواهب في اول الثاني مب ٦٨ ف ٤ - الا ان من امعن
نظره رأى ان موهبة الفهم لا تتعلق بالنظريات فقط بل بالعمليات ايضاً كما
مر في ٣ ف ورأى كذلك ان موهبة العلم تتعلق بكليتهما ايضاً كما سيأتي في
المبحث التالي ف ٣ فلا بد اذن من جعل التغاير بينهما من وجه آخر . فان
المقصود من هذه المواهب الاربع كلها المعرفة التامة الطبع التي تبتدىء فينا
بالايمان . والايمان من السماع كما في رو ١٧: ١٠ فما تعرض اذن على الانسان
ليصدق به ينبغي ان تعرض عليه لا بطريق النظر بل بطريق السماع فيعتقده
بالايمان . والايمان يتعلق اولاً وبالذات بالحق الاول وثانياً بملاحظة امور
من جهة المخلوقات ثم يتناول بعد ذلك تدبير الافعال البشرية من حيث انه
يحمل المحبة كما يظهر مما مر في مب ٣ فاذا الامور التي تعرض علينا نتو من بها تقتضي
من جهتنا امرين اولاً ادراكها او النفوذ الى باطنها وهذا ان موهبة الفهم
وثانياً ان يحكم فيها الانسان حكماً مستقيماً بحيث يحكم بوجوب اتمسك بها
واجتناب ما ينافيها وهذا الحكم هو في الاشياء الالهية الى موهبة الحكمة وفي
الاشياء المخلوقة الى موهبة العلم وفي فعل الافعال الجزئية الى موهبة المشورة
اذاً اجيب على الاول بان ما تقدم من تغاير المواهب الاربع يصدق
صدقاً ظاهراً على تغاير تلك الاشياء التي جعلها غريزتي يومس مقابلة لها فان

البلادة تقابل حدة الفهم ويقال على وجه التشبيه فهمٌ حادٌ متى أمكن له ان
ينفذ بواطن الأشياء التي تُمرّض عليه فإذا انما يوصف الذهن بالبلادة متى
قصر عن النفوذ الى البواطن . ويقال ابله لمن فسد حكمه على الغاية العامة
التي للعبوة ولهذا كانت البلاهة مقابلةً بوجه الخصوص للحكمة التي تحكم حكماً
مستقيماً على العلة الكلية . والجهل يدل على نقصان في العقل من جهة
الجزئيات ايضاً ايّا كانت فكان مقابلاً للعلم الذي به يحكم الانسان حكماً
مستقيماً على العلل الجزئية اي على المخلوقات . والتسرع مقابل للمشورة مقابلةً
بينهما لانها تجعل الانسان ان لا يقدم على الفعل قبل تروّي العقل

وعلى الثاني بان موهبة الفهم تتعلق بمبادئ العلم الموهوب الأولى لكن
على خلاف ما يتعلق بها الايمان فان الايمان يخصّ التصديق بها وموهبة الفهم
يخصّها ان تنفذ بالعقل الى ما يقال منها

وعلى الثالث بان موهبة الفهم ترجع الى كلتا المعرفتين اي النظرية
والعملية لا باعتبار الحكم بل باعتبار التصور ليدرك به ما يقال

الفصل السابع

في ان موهبة الفهم حل يوازها الطوبى السادسة الواردة في قوله
طوبى للاتقياء القلوب فانهم سيعابنون الله

يتخطى الى السابع بان يقال : يظهر ان موهبة الفهم لا يوازها
الطوبى السادسة الواردة في قوله طوبى للاتقياء القلوب فانهم سيعابنون الله
اذ يظهر ان نقاوة القلب هي اخص شيء بالشوق . وموهبة الفهم لا تختص
بالشوق بل بالحري بالقوة العقلية . فالطوبى المتقدمة اذن ليست بازاء موهبة
الفهم

٢ وايضاً قيل في اع ١٥ : ٩ « طهر بالايان قلوبهم » ونقاوة القلب

تحصل بتطهيره . فالطوبى المتقدمة اذن هي بفضيلة الايمان اخص منها
بموهبة الفهم

٣ وايضاً ان مواهب الروح القدس تكمل الانسان في الحياة الحاضرة . والله
لا يعاين في الحياة الحاضرة اذ بمعاينته تقوم السعادة كما مر في ١ ق ١ مب ١٢
ف ١ . فالطوبى السادسة المتضمنة معاينة الله لا تختص اذن بموهبة الفهم
لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في خطبة الرب في الجبل « ان
سادس افعال الروح القدس وهو الفهم يناسب الانقياء القلوب الذين يقدرون ان
يروا بعين مطهرة ما لم تره عين »

والجواب ان يقال ان الطوبى السادسة تتضمن كبرها امرين احدهما على
سبيل الاستحقاق وهو تقاوة القلب والثاني على سبيل اثواب وهو معاينة الله
كما مر في اول الثاني مب ٦٩ ف ٢ وكلاهما يختص على نحو ما بموهبة الفهم
لان التقاوة على ضربين فمنها ما هي تمهيد واستعداد لمعاينة الله وتقوم بتحصيل
الشوق عن الاهواء المتحرقة . وهذه تحصل بالفضائل وانواع المخصصة بالقوة
الشوقية ومنها ما هي مكملة على نحو ما بالنسبة الى المعاينة الالهية وتقوم بتنزيه
العقل عن الصور الخيالية وعن الاضاليل حتى لا تعتبر الامور الالهية المتعلقة
بالله على مثال الصور الخيالية الجسمانية ولا على حسب اضاليل المبتدعة وهذه
تحصل بموهبة الفهم - وكذلك معاينة الله فانها ايضا على ضربين كاملة وهي
التي بها تؤاين ذات الله وتناقصة وهذه وان لم نعاين بها ما هو الله فانا نعاين بها
ما ليس هو . وكلما ازداد ادراك علو الله عن ان يحيط به عقل كانت معرفتنا
له تعالى في هذه الحياة اتم وكلاهما تختص بموهبة الفهم فالأولى تختص بموهبة
الفهم الكامل في الوطن والثانية تختص بموهبة الفهم المبتدأ في هذه الحياة
وبذلك يوضح الجواب على الاعتراضات فان الاولين يتجهون على

النقاوة الأولى والثالث يتجه على معاينة الله الكاملة . والمواهب تكملنا هنا
ايضاً باعتبار نوع من الابداء ويتم في المستقبل كما مر في الموضع المورد

الفصل الثامن

في ان الايمان من الثمار هل هو بازاء الفهم

يخطى الى الثامن بان يقال : يظهر : ان الايمان من الثمار ليس بازاء
موهبة الفهم لان الفهم هو ثمرة الايمان فقد قيل في اش ٧ : ٩ في رواية « ان
لم تؤمنوا فلن تفهموا » والرواية التي لدينا هي « ان لم تؤمنوا فلن تثبتوا » فليس
الايمان اذن ثمرة الفهم .

٢ وايضاً ان ثمرة المتأخر ليست متقدمة . ويظهر ان الايمان متقدم على
الفهم لانه اساس كل البناء الروحي على ما مر في مب ٤ ف ٧ . فليس اذن
ثمرة الفهم

٣ وايضاً ان المواهب المختصة بالعقل اكثر من المختصة بالشوق . وليس
يخص بالعقل من الثمار الا واحدة فقط وهي الايمان وجميع الثمار الباقية
تخص بالشوق . فيظهر اذن ان الايمان ليس للفهم اكثر موازاة منه للحكمة
او العلم او المشورة

لكن يعارض ذلك ان غاية الشيء هي ثمرة . ويظهر ان الغاية الذاتية
لموهبة الفهم هي تيقن الايمان الذي يجعل ثمرة فقد قال الشارح في غلا ٥ : ٢٢
ان الايمان الذي هو ثمرة هو تيقن ما لا يرى . فالايان اذن في الثمار محاذ
لموهبة الفهم

والجواب ان يقال ان المراد بثمار الروح امور اخيرة ولذينة تحصل قينا
بقوة الروح القدس كما اسلفنا في اول الثاني مب ٢٠ ف ١ عند كلامنا على
الثمار . والاخير اللذينة يتضمن حقيقة الغاية التي هي موضوع الارادة الخاص

فما كان اذاً اخيراً ولديداً في الارادة ينبغي ان يكون بوجه ما ثمرة كل ما
سواه مما يختص بسائر القوى فهذا الاعتبار يمكن ان 'تعتبر ثمرة الموهبة او
الفضيلة التي هي كمال لأحدى القوى على ضربين احدهما خاصة بقوتها والاخرى
وهي الاخيرة خاصة بالارادة وبهذا الاعتبار ينبغي ان يقال ان موهبة الفهم
يحاذيها الايمان اي يقن الايمان على انه ثمرة الخاصة واللذة المختصة بالارادة على
انها ثمرة الاخيرة

اذاً اجيب على الاول بان الفهم هو ثمرة الايمان الذي هو فضيلة . اما
الايمان الذي هو ثمرة فليس يراد به فضيلة الايمان بل يقن الايمان الذي يبلغ
اليه الانسان بموهبة الفهم

وعلى الثاني بان الايمان لا يمكن تقدمه بالاجمال على الفهم فان الانسان
لا يقدر ان يصدق بما 'يعرض عليه ما لم يفهمه بنحو من الانحاء غير ان
كمال الفهم يتبع الايمان الذي هو فضيلة ويتقدم ما يحصل عنده من
يقن الايمان

وعلى الثالث بان ثمرة المعرفة العملية لا يمكن حصولها في نفس المعرفة
لان هذه المعرفة لا 'تكتسب لذاتها بل لشيء آخر واما المعرفة النظرية فتحصل
في نفسها على ثمرتها وهي يقن ما تتعلق به ولهذا لم يكن لموهبة المشورة المختصة
بالمعرفة العملية فقط ثمرة خاصة بازائها . واما مراهب الحكمة والفهم والعلم
التي يجوز ان ترجع الى المعرفة النظرية ايضاً فبازائها ثمرة واحدة فقط وهي
اليقين المبرعته بالايمان . على ان اكثر الثمار تخص بالجزء الشوقي لان حقيقة
الغاية المدلول عليها بلفظ الثمرة هي بالقوة الشوقية اخص منها بالقوة العقلية



المبحث التاسع

في موهبة العلم — وفيه أربعة فصول

ثم يبني النظر في موهبة العلم والبحث في ذلك بدور على أربع مسائل — ١ في ان العلم هل هو موهبة — ٢ هل يتعلق بالالهيات — ٣ هل هو نظري أو عملي — ٤ أي طريق تحاذيه

الفصل الاول

سيفي ان العلم هل هو موهبة

يتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان العلم ليس بموهبة فان مواهب الروح القدس تتفوق القوة الطبيعية . والعلم عبارة عن معلول للعقل الطبيعي فقد قال الفيلسوف في كتاب القياس ١ ان البرهان قياس يحدث العلم . فليس العلم اذن موهبة من الروح القدس

٢ وايضاً ان مواهب الروح القدس مشتركة بين جميع القديسين كما مر في اول الثاني مب ٦٨ ف ٥ . وقد قال ارغستينوس في الثالث ١٤ « ان مؤمنين كثيرين ليس لهم العلم وان كان لهم الايمان » فليس العلم اذن موهبة

٣ وايضاً ان الموهبة اكل من الفضيلة كما مر في الموضع المتقدم ف ٨ فالموهبة الواحدة اذن تكفي لكمال الفضيلة الواحدة . وفضيلة الايمان يحاذيها موهبة الفهم كما مر في المبحث الآنف ف ٥ فلا يحاذيها اذن موهبة العلم كما لا يظهر ايضاً انها تحاذي فضيلة أخرى . ولأن المواهب انما هي كليات للفضائل كما مر في اول الثاني مب ٦٨ ف ١ و٢ يظهر ان العلم ليس موهبة لكن يعارض ذلك ان العلم يجعل في اش ١١ في جملة المواهب السبع والجواب ان يقال ان النعمة هي اكل من الطبيعة فلا يتفي فعلها في ما

يمكن للانسان ان يستكمل فيه بالطبيعة ولما كان الانسان يزعم بعقله بالفطرة الطبيعية شيء من الحق كان يحصل له الكمال في ادعائه لذلك الحق من وجهين اولاً من حيث يدركه وثانياً من حيث يحكم فيه حكماً يقينياً فكان لا بد للعقل الانساني في كمال ادعائه لحق الايمان من امرين احدهما ان يدرك ادراكاً صحيحاً ما يُعرّض عليه وهذا يختص بموهبة الفهم كما مرّ في البحث الآنف ف ٦ والثاني ان يحكم فيه حكماً يقينياً وسديداً مميزاً ما ينبغي الايمان به عما لا ينبغي الايمان به وهذا لا بد له من موهبة العلم

اذّا اجيب على الاول بان المعرفة اليقينية تختلف باختلاف الطبائع في حالاتها فان الانسان يحصل له الحكم اليقيني على الحق بالانتقال الفكري ولهذا كان العلم البشري يُكتسب بالعقل البرهاني واما الله فيحكم على الحق حكماً يقينياً بنظر بسيط من دون ادنى انتقال فكري كما مرّ في ق ١ م ب ١٤ ف ٧ ولهذا لم يكن العلم الالهي تدريجياً او قياسياً بل مطلقاً وبسيطاً وبماثله في ذلك العلم الذي يحمل من مواهب الروح القدس لانه نوع من المشاركة فيه وعلى الثاني بان العلم بالامور الايمانية يمكن ان يكون على نحوين احدهما ما يعلم به الانسان ما ينبغي ان يؤمن به مميزاً له عما لا ينبغي الايمان به وهو بهذا الاعتبار موهبة ويلائم جميع القديسين والثاني العلم الذسي به لا يعلم الانسان ما ينبغي ان يؤمن به فقط بل يعلم ايضاً ان يظهر ايمانه ويحمل غيره على الايمان وينعم المنازعين فيه وهذا يُحمل في جملة النعم المجانية ولا يعطى للجميع المؤمنين بل لبعضهم ولهذا عقب اوغسطينوس كلامه المورّد بقوله « العلم بما ينبغي ان يؤمن به الانسان فقط غير العلم بانه كيف ينبغي ان يسعف به الاخيار وينود عنه الاشرار غير »

وعلى الثالث بان المواهب هي اكمل من الفضائل الخلقية وانعقلية ولكنها

ليست أكل من الفضائل اللاهوتية بل جميع المواهب لتوحي كمال الفضائل
اللاهوتية على أنه غايتها فلا يمنع اذن ان تكون فضيلة واحدة لاهوتية غاية
لمواهب مختلفة

الفصل الثاني

في ان موهبة العلم هل تتعلق بالاشياء الالهية

يتخطى الى الثاني بان يقال: يظهر ان موهبة العلم تتعلق بالاشياء الالهية
فقد قال اوغسطينوس في الثالث ١٤ « بالعلم يولد الايمان وينتذي ويتقوى »
والايمان يتعلق بالاشياء الالهية لان موضوعه الحق الاول كما مر في مب ١
ف ١ . فاذا موهبة العلم ايضاً تتعلق بالاشياء الالهية

٢ وايضاً ان موهبة العلم اشرف من العلم المكتسب . وبعض العلوم
المكتسبة تتعلق بالاشياء الالهية كعلم الالهيات . فلا ريب ان يتعلق بها موهبة
العلم أولى

٣ وايضاً « ان غير منظورات الله تبصر اذ تدرك بالمبروات » كما في
رو ١ : ٢٠ . فاذا اذا كان العلم يتعلق بالخلوقات فهو يتعلق ايضاً بالالهيات
فيما يظهر

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في الثالث ك ١٤ « العلم بالامور
الالهية يُنحَص باسم الحكمة والعلم بالامور البشرية يُنحَص باسم العلم »
والجواب ان يقال ان اخص ما يُحكم على شيء حكماً يقينياً بعلة فينبغي
من ثمة ان يكون ترتيب الاحكام بحسب ترتيب العلل فكما ان العلة الأولى
علة للعلة الثانية كذلك بالعلة الأولى يُحكم على العلة الثانية . واما العلة الأولى
فلا يمكن ان يحكم عليها بعلة أخرى ولهذا كان الحكم الذي يحصل بالعلة
الاولى اولياً وبالغاية الكمال . والاشياء التي يبلغ فيها شيء غاية الكمال

يُخَصُّ منها باسم الجنس العام ما لم يبلغ هذه الدرجة المتناهية من الكمال اما ما يبلغ منها ذلك فيجعل له اسم آخر خاص كما هو ظاهر في المنطق فما كان من جنس المحمولات المساوقة للموضوع مقولاً في جواب ما هو يوضع له اسم خاص وهو الخدم ما كان منه غير مقول في جواب ما هو لا يستعمل له الا الاسم العام وهو الخاصة - ولأن اسم العلم يدل على يقين في الحكم كما تقدم في الفصل الآنف فان كان هذا اليقين حاصلًا بالعلة العليا خُصَّ باسم الحكمة فانه يقال حكيم في كل جنس لمن ادرك علة ذلك الجنس العليا التي بها يتأتى له الحكم على كل شيء ويقال حكيم مطلق لمن ادرك العلة العليا المطلقة وهي الله ومن ثم قيل لادراك الامور الالهية حكمة واما ادراك الامور البشرية فيطلق عليه اسم العلم العام الدال على يقين في الحكم والمختص بالحكم الذي يحصل بالعلل الثانية - ومن ثم كان العلم بهذا المعنى موهبة متميزة عن موهبة الحكمة فتكون موهبة العلم متعلقة بالامور البشرية او بالمخلوقات فقط

اذا اوجب على الاول بانه وان كانت الاشياء التي يتعلق بها الايمان الهية وازلية الا ان نفس الايمان امر زمني قائم في نفس المؤمن ولهذا فمعرفة ما يتبني الايمان به محتصة بموهبة العلم ومعرفة ما يؤمن به في نفسه على نحو من الاتصال به محتصة بموهبة الحكمة فتكون موهبة الحكمة اولى بمخاذاة المحبة التي تربط عقل الانسان بالله

وعلى الثاني بان هذا الاعتراض انما يرد على العلم من حيث يراد به مطلق العلم وهو ليس بجعل موهبة خاصة بهذا الاعتبار بل باعتبار كون المراد به الحكم الذي يحصل بالمخلوقات فقط

وعلى الثالث بان كل مسكة ادراكية تنظر من جهة الصورة الى الواسطة التي بها يدرك شيء ومن جهة المادة الى الشيء الذي يدرك بالواسطة كما مر

في مب ١ ف ١ ولأن الجهة الصورية افضل كانت تلك العلوم التي تستخرج نتائجها في حق المادة الطبيعية من المبادئ التعليمية اولى بان تجعل من العلوم التعليمية لانها اشبه بها وان كانت من جهة المادة اولى بان تجعل من العلوم الطبيعية ومن ثمة قيل في الطبيعيات ك ٢ انها « اولى بان تكون طبيعية » ولما كان الانسان يعرف الله بال مخلوقات كان العلم اولى بهذه المعرفة من الحكمة لانها من قبيل الصورة له ومن قبيل المادة للحكمة وبمعكس ذلك لما كنا نجزم على المخلوقات بحسب الامور الالهية كانت الحكمة اولى بهذا الحكم من العلم

الفصل الثالث

في ان موهبة العلم هل هي علم عملي

يُخطي الى الثالث بان يقال : يظهر ان العلم الذي يجعل موهبة علم عملي فقد قال اوغسطينوس في الثاوث ك ١ : « ان الفعل الذي به نستعمل الاشياء الخارجة يتكفل به العلم » والعلم الذي يتكفل بالفعل عملي . فالعلم الذي هو موهبة علم عملي

٢ وايضاً قال غريغوريوس في ادياته ك ١ « ليس العلم شيئاً اذا خلا عن التقوي ولا فائدة في التقوي اذا خلت عن تمييز العلم » وينتج من ذلك ان العلم يدير التقوي . وهذا ليس من شأن العلم النظري . فاذاً ليس العلم الذي هو موهبة نظرياً بل عملياً

٣ وايضاً ان مواهب الروح القدس لا تحصل الا للابرار كما مر في البحث الآنف ف ٥ . والعلم النظري يجوز ان يحصل لغير ابرار ايضاً كقوله في يع ٤ : ١٧ « من علم الخير ولم يصنع فعله خطيئة » فاذاً ليس العلم الذي هو موهبة نظرياً بل عملياً

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في ادياته ك ١ « العلم يعد في يومه

وليّة. لانه يغلب صياح الجهل في بطن العقل « والجهل ليس ينتفي بالسكية
 الا بكلا العلمين اي النظري والعملي . فاذا العلم الذي هو موهبة نظري وعملي
 والجواب ان يقال ان غاية موهبة العلم هي تبين الايمان كناية موهبة
 العقل على ما مرّ في البحث الآنف فـ ٨. والايمان يوجد اولاً وبالذات في
 نظر العقل من حيث يتعلق بالحق الاول الا انه لما كان الحق الاول هو ايضاً
 الغاية القصوى التي تنوّخاها بافعالنا كان الايمان يتناول الفعل ايضاً كقوله في
 غلا ٥: ٦٠ « الايمان يعمل بالحجة » فينبغي ان يقال اذن ان موهبة العلم تتعلق
 اولاً وبالذات بالنظر اي من حيث يعلم الانسان ان ما ينبغي ان يؤمن به
 ماذا وتعلق ثانياً بالفعل من حيث ان العلم بالمعتقدات الايمانية وبما يتفرع عليها
 هو الذي يتولى ادارة اعمالنا

اذّا اجيب على الاول بان كلام اوغطينوس هناك على موهبة العلم
 باعتبار تناولها العمل ايضاً فان الفعل يُسند اليها لكن لا وحده ولا بالاسناد
 الاول . وبهذا المعنى ايضاً يقال انها تدير التقوى . وبذلك يظهر الجواب
 على الثاني

وعلى الثالث بانه كما ان موهبة الفهم لا تحصل لكل من يدرك بل لمن
 يدرك بملكة النعمة كما مرّ في البحث الآنف فـ ٥ عند كلامنا على موهبة
 الفهم كذلك ينبغي ان يعلم ان موهبة العلم ايضاً لا تحصل الا لمن أوتي
 بفيض النعمة ان يحكم على ما يجب اعتقاده وفعله حكماً يقينياً لا يخرج في
 شيء عن استقامة البر وهذا هو علم القديسين الذي قيل عنه في حك ١٠: ١
 « الرب قاد الضديق في - بل - مستقيمة واتاه علم القديسين »



الفصل الرابع

في ان موهبة العلم هل يحاذيها الطوبى الثالثة الواردة في قوله «طوبى
للحزان فانهم يعزّون»

يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان العلم لا يحاذيه الطوبى الثالثة
الواردة في قوله في متى ٥ : ٥٠ «طوبى للحزن فانهم يعزّون» فكما ان الشر
هو علة الالم والحزن كذلك الخير ايضاً هو علة الفرح والعلم لتبين به الخيرات
قبل الشرور التي انما تدرك بالخيرات فان «المستقيم يحكم على نفسه وعلى
المنحرف» كما في كتاب النفس ١٠ فليس يصح اذن جعل الطوبى المتقدمة
بازاء العلم

٢ وايضاً ان ملاحظة الحق هي فعل العلم وليس في ملاحظة الحق
الم بل لئله فقد قيل في حك ٨ : ١٦ «ليس في معاشرتها مرارة ولا في الحياة
معباً ملل بل سرور ولذة» فليس يصح اذن جعل الطوبى المتقدمة بازاء العلم
٣ وايضاً ان موهبة العلم تقوم بالنظر قبل العمل وباعتبار قيامها بالنظر
لا يحاذيها الحزن لان العقل النظري «لا يبحث عما ينبغي اقتفاؤه او الهرب منه»
كما في كتاب النفس ٣ ولا عما به سرور او غم فلا يصح اذن جعل الطوبى
المتقدمة بازاء موهبة العلم

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في كلام الرب في الجبل ك ١
«العلم يناسب الحزان الذين تعلموا ما غلبهم من الشرور وما التمسوه على
انه خير»

والجواب ان يقال ان العلم من شأنه الخاص الحكم المستقيم على المخلوقات
والمخلوقات هي التي تسول للانسان الاعراض عن الله كقوله في حك ١٤ : ١١
«المخلوقات صارت رجساً. فمما لاقدام الجهال» اي الذين لا يحكمون عليها

حكماً مستقيماً لا اعتباراً من فيها الخير الكامل فهم يجعلهم غايتهم فيها يخطئون ويخسرون الخير الحق وهذا الضرر يتبينه الانسان بما يحصل له بموهبة العلم من الحكم المستقيم على المخلوقات ولهذا تجعل طوبى الحزن بازاء موهبة العلم اذا اجيب على الاول بان الخيرات المخلوقة لا تبعث على اللذة الروحية الا من حيث تنساق الى الخير الالهي الذي هو في الحقيقة منشأ اللذة الروحية ولهذا فوهبة الحكمة يحاذيها اولاً الاطمئنان الروحي وتبعاً اللذة واما موهبة العلم فيحاذيها اولاً الحزن من الاغلاط الماضية وتبعاً العزاء لان الانسان بما يحصل له بالعلم من الحكم المستقيم يسوق المخلوقات الى الخير الالهي ولهذا اعتبر الحزن في هذه الطوبى استحقاقاً وما يلحقه من العزاء ثواباً وهي تبتدى في هذه الدنيا وتكمل في الآخرة

وعلى الثاني بان الانسان يلتذ بنفس ملاحظة الحق واما ما يلاحظ فيه الحق فقد يتألم منه احياناً وبهذا الاعتبار يُسند الحزن الى العلم وعلى الثالث بان العلم من حيث يقوم بالنظر لا يحاذيه سعادة لان سعادة الانسان لا تقوم بملاحظة المخلوقات بل بمعاينة الله غير انها تقوم على نحو ما باستعمال المخلوقات على ما ينبغي والميل اليها واريد بذلك سعادة الطريق ولهذا لا يُسند الى العلم شيء من السعادات المختصة بالمعاينة بل انما يُسند ذلك الى الفهم والحكمة اللذين يتعلقان بالامور الالهية

المبحث العاشر

في الكفر بالاجمال — وفيه اثنا عشر فصلاً

ثم ينبغي النظر في الردائل الثابتة واولاً في الكفر المقابل للايمان وثانياً في التجديف المقابل للاقرار وثالثاً في الجهل والبلاهة المقابلين للعلم والفهم — فالاول ينظر فيه في الكفر بالاجمال اولاً وفي البدعة ثانياً وفي الردة ثالثاً — اما الاول فالبحث فيه يدور على اثنتي عشرة

مسئلة - ١ في ان الكفر هل هو خطيئة - ٢ في محله - ٣ هل هو اعظم الخطايا - ٤ هل كل فعل من افعال الكفرة خطيئة - ٥ في انواع الكفر - ٦ في مقايستها بعضها ببعض - ٧ هل ينبغي مجادلة الكفرة في الايمان - ٨ هل ينبغي اكرامهم على الايمان - ٩ هل تجوز مخالطتهم - ١٠ هل يجوز ان يتسلطوا على المسيحيين المؤمنين - ١١ هل ينبغي احتمال طقوسهم - ١٢ هل ينبغي تعميم اطفالهم على رغمهم

الفصل الاول

في ان الكفر هل هو خطيئة

يُختلَى الى الاول بان يقال : يظهر ان الكفر ليس خطيئةً فان كل خطيئة هي ضد الطبيعة كما قال الدمشقي في الدين المستقيم ك ٢ . وليس يظهر ان الكفر ضد الطبيعة فقد قال اوغسطينوس في كتاب الثغاب القديسين « ان امكان حصول الناس على الايمان حاصل لهم بالطبع كما يمكن حصولهم على المحبة واما حصول المؤمنين على الايمان فانما يتم لهم بالنعمة لحصولهم على المحبة » فليس اذن عدم الحصول على الايمان وهو الكفر خطيئةً

٢ وايضاً ليس احد يخطئ في ما يتعذر عليه اجتنابه لان الخطيئة اختيارية . واجتناب الكفر غير مقدور للانسان لانه لا يقدر على اجتنابه الا بحصوله على الايمان فقد قال الرسول في رو ١٠ : ١٤ « كيف يؤمنون بمن لم يسمعوا به وكيف يسمعون بلا مبشر » فليس يظهر اذن ان الكفر خطيئة

٣ وايضاً ان امهات الرذائل التي ترجع اليها جميع الخطايا سبع كما اسلفنا في اول الثاني مب ٨٤ ف ٤ . وليس يظهر ان الكفر يندرج تحت شيء منها . فليس الكفر اذن خطيئة

لكن يعارض ذلك ان الرذيلة مضادة للخطيئة والايمان فضيلة يضادها الكفر . فالكفر اذن خطيئة

والجواب ان يقال ان الكفر يجوز اعتباره من وجهين اولاً من حيث

هو امرٌ علميٌ محضٌ. بمعنى ان يكون المراد بالكافر من لا ايمان له وثانياً من حيث مصادقته للايمان اي لان صاحبه يرفض سماع الايمان او يحتقر الايمان كقوله في اش ٥٣ : ١ « من آمن بما سمعنا منا » وبهذا تقوم حقيقة الكفر الكاملة ودو هذا الاعتبار خطيئة . اما باعتبار كونه ابراً عديماً محضاً ككفر الذين لم يسمعوا عن الايمان شيئاً فليس له حقيقة خطيئة بل بالاحرى حقيقة النصاص لان هذا الجيل بالالهيات انما هو نتيجة خطيئة الأب الاول . والذين هم كفرة على هذا النحو فانهم يهاكون في خطايا اخرى لا يمكن اغتفارها بدون الايمان لكنهم لا يهاكون في خطيئة الكفر وعليه قول الرب في يوحنا ١٥ : ٢٢ « نولم آتواكم بل نكن لهم خطيئة » وقد قال اوغسطينوس في تفسير هذه الآية ان كلامه « على تلك الخطيئة التي ابوابها ان يؤمنوا بالمسيح »

اذاً اجيب على الاول بان الحصول على الايمان ليس من مقتضى الطبيعة البشرية ولكن من مقتضاها ان لا يعاند عقل الانسان الشعور الداخلي والدعوة الخارجية الى الحق فالكفر بهذا الاعتبار ضد الطبيعة وعلى الثاني بان هذا الاعتراض يرد على الكفر من حيث يراد به العدم البسيط

وعلى الثالث بان الكفر الذي هو خطيئة مصدره الكبرياء التي تحمل الانسان على ان لا يريد اخضاع عقله لقواعد الايمان ولعقل الآباء السليم وعليه قول غريغور يوس في ادبياته لك ٣١ « ان منشأ دعوى الامور المستحدثة هو المجد الباطل » -- ويجوز ان يقال ايضاً كما ان الفضائل اللاهوتية لا ترتد الى امهات الفضائل بل هي متقدمة عليها كذلك الرذائل المقابلة للفضائل اللاهوتية لا ترتد الى امهات الرذائل

الفصل الثاني

في ان محل الكفر هل هو العقل

يتطلى الى الثاني بان يقال : يظهر ان ليس العقل محل الكفر فان الارادة هي محل كل خطيئة كما قال اوغسطينوس في كتاب النفسين . والكفر خطيئة كما تقدم في الفصل الآنف . فحله اذن الارادة لا العقل

٢ وايضاً انما 'يعتبر الكفر خطيئة من طريق احتقار الدعوة الى الايمان . والاحتقار يرجع الى الارادة . فمحل الكفر اذن الارادة

٣ وايضاً قال الشارح في تفسير قول الرسول في ٢ كور ١١ : ١٤ « ان الشيطان نفسه يُغير هيئته الى هيئة ملاك نور » ما نصه « اذا تظاهر الملاك الشرير بانه خير » واعتقد ايضاً خير اَفليس في هذا الخطأ خطرٌ او ضررٌ ان فعل او قال ما يليق بالملائكة الاخيار » والرجح في ذلك على ما يظهر استقامة ارادة من يتقاد له وهو معتقد انه متقاد للملائكة خير . فيظهر اذن ان خطيئة الكفر قائمة كلها بفساد الارادة . فليس محلها اذن في العقل

لكن يعارض ذلك ان التعضادات محلاً واحداً بعينه . ومحل الايمان الذي يضاده الكفر هو العقل . فمحل الكفر ايضاً هو العقل

والجواب ان يقال ان محل الخطيئة 'يُعمل في تلك القوة التي هي مبدأ لفعل الخطيئة كما مر في اول الثاني مب ٧٤ ف ١ و ٢ ويجوز ان يكون لفعل الخطيئة مبدأً واحداً اول وعامٌ يأمر بجميع افعال الخطايا وهو الارادة لان كل خطيئة فهي ارادية والثاني خاصٌ وقريب يصدر عنه فعل الخطيئة كما ان الشهوانية هي المبدأ القريب للشر والفجور وبهذا الاعتبار يقال انها محل لها . والتكذيب الذي هو الفعل الخاص للكفر هو فعل العقل المتحرك من الارادة كالتصديق فالعقل اذن هو المحل القريب للكفر كما هو المحل القريب

للايمان والارادة هي الحرك الاول له وبهذا الاعتبار يقال ان الارادة هي محل كل خطيئة . وبذلك يوضح الجواب على الاول
واجيب على الثاني بان احتقار الارادة يحدث تكذيب العقل الذي فيه
نتم حقيقة الكفر فتكون الارادة محلاً لسبب الكفر والعقل محلاً
لنفس الكفر

وعلى الثالث بان من يعتقد الملاك الشرير خيراً لا يكذب بشيء من
الامور الايمانية « فان حس البدن يخطئ واما العقل فلا يتجافى عن الحكم
الحق والمستقيم » كما قال نفس التارح هناك واما من يتبع الشيطان متى ابتداء
ان يجره الى مقاصد اى الى الشرور والباطيل فليس يخلو من الخطأ كما قيل
هناك ايضاً

الفصل الثالث

في ان الكفر هل هو اعظم الخطايا

يخطئ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الكفر ليس اعظم الخطايا فقد قال
اوغسطينوس في المعمودية رداً على الدوناتيين « لست اجترى ان اتجمل في
الحكم بما اذا كان يجب ان نفضل الكاثوليكي القبيح السيرة على المبتدع الذي
لا يجد الناس في سيرته مفضلاً سوى انه مبتدع » والمبتدع كافر . فلا ينبغي
اذن ان يقال بالاطلاق ان الكفر اعظم الخطايا

٢ وايضاً ما يخفف من جرم الخطيئة او يعذر في ارتكابها لا يظهر انه
اعظم الخطايا . والكفر يعذر في ارتكاب الخطيئة او يخفف من جرمها فقد قال
الرسول في ١ تيمو ١ : ١٣ « كنت من قبل مجذفاً ومضطهداً وشاكراً لكبي
نلت رحمة لاني فعلت ذلك عن جهل في حال عدم الايمان » فليس الكفر
اذن اعظم الخطايا

٣ وايضاً ان الخطيئة العظمى تستوجب عقاباً اعظم كقوله في تث ٢٥: ٢٠
 « يأمر بجلده على قدر ذنبه » والمؤمنون الخطاة يستوجبون عقاباً اشد من
 عقاب الغير المؤمنين كقوله في عبر ١٠ : ٢٩ « فكم تظنون يستوجب عقاباً
 اشد من داس ابن الله وعد دم الوصية الذي قدّس به نجساً » فليس الكفر
 اذن اعظم الخطايا

لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس في تفسيره قول يوحنا « لولم آت
 واكلهم لم تكن لهم خطيئة » قل « اراد بمطلق اسم الخطيئة خطيئة عظيمة فقد
 عني بذلك الخطيئة التي تتضمن جميع الخطايا » اي خطيئة الكفر . فالكفر
 اذن اعظم جميع الخطايا

الجواب ان يقال ان كل خطيئة تقوم من جهة الصورة بالاعراض عن
 الله كما مرّ في اول الثاني مب ٢١ ف ٦ ومب ٢٣ ف ٣ فكما كان الانسان
 ابعد بالخطيئة عن الله كانت الخطيئة اعظم والكفر يجعله في غاية البعد عن الله
 فلا هو يعرف الله معرفة حقّة ومعرفة الباطلة به لا تقربه اليه بل بالاحرى
 تبعدة عنه ولا يجوز ان يقال انه يعرفه من وجه اذا كان تصوره فيه باطلاً
 لان ما يتصوره ليس هو الله فقد وضع اذن ان خطيئة الكفر هي اعظم من
 جميع الخطايا التي تتعلق بفساد الآداب بخلاف الخطايا المقابلة لساير الفضائل
 اللاهوتية كما سيأتي في مب ٣٤ ف ٢ ومب ٣٩ ف ٢

اذاً اجيب على الاول بانه لا يمتنع ان تكون الخطيئة التي هي اثقل
 باعتبار جنسها اخف باعتبار بعض الاحوال ولهذا لم يشأ اوغسطينوس ان
 يتعجل في الحكم بين الكاثوليكي الشرير والمبتدع الذي ليس له خطيئة غير
 البدعة فان خطيئة المبتدع وان كانت في جنسها اثقل يمكن ان يجعلها بعض
 الاحوال خفيفة وبمعك ذلك يمكن ان تزيد بعض الاحوال خطيئة

الكاثوليكي ثقلاً

وعلى الثاني بان الكفر يتضمن ما عدا الجهل المصاحب له معارضة سيف الامور الايمانية وهو من هذه الجهة يُعتبر خطيئة ثقيلة جداً واما من جهة الجهل ففيه وجه للمعذرة وخصوصاً متى لم يخطأ صاحبه عن سوء قصد كما جرى للرسول

وعلى الثالث بان الكافر يعاقب على خطيئة الكفر بائد مما يعاقب به خاطئ آخر على اي خطيئة اخرى لا اعتبار جنس الخطيئة واما غير الكفر من الخطايا كالفسق مثلاً فاذا اقترف على السواء من المؤمنين والكافرين كانت خطيئة المؤمن فيه اثقل من خطيئة الكافر اولاً لمعرفة المؤمن الحق بالايمان وثانياً لما هو مرسوم به من اسرار الايمان التي يحترقها باقترافه الخطيئة

الفصل الرابع

هل كل فعل من افعال الكافر خطيئة

يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان كل فعل من افعال الكافر خطيئة فقد قال الشارح في تفسير قوله في رو ١٤ : ٢٣ كل ما ليس منه الايمان فهو خطيئة ما نصه « ان حياة الكفرة هي كلها خطيئة » وكل ما يعمله الكفرة يرجع الى حياتهم . فكل فعل اذن من افعال الكافر خطيئة

٢ وايضاً ان الايمان يرشد القصد . وما ليس يصدر عن قصد مستقيم يمنع ان يكون صالحاً . فيمتنع اذن ان يكون عند الكفرة فعل صالح

٣ وايضاً ان المتأخرات تفسد بفساد المتقدم . وفعل الايمان متقدم على افعال جميع الفضائل . فالكفرة اذن خلوص عن فعل الايمان لا يستطيعون ان يفعلوا فعلاً صالحاً بل يخطئون في كل فعل من افعالهم

لكن يعارض ذلك انه قيل لكرينديوس حين كان في حال الكفر ان الله

كان راضياً عن صدقاته كما في اع ١٠ فليس اذن كل فعل من افعال الكافر
خطيئة بل بعضها صالح

والجواب ان يقال ان الخطيئة الميتة تزيل النعمة المبررة ولكنها لا تفسد
بالكلية صلاح الطبيعة كما مر في اول الثاني مب ٨٥ ف ٢ و ٤ ولان الكفر
خطيئة ميتة فالكفرة يجرمون النعمة ولكن يبقى فيهم شيء من صلاح الطبيعة
ومن ذلك يتبين انهم لا يستطيعون ان يفعلوا الافعال الصالحة التي تفعل
بالنعمة اي الافعال التي تستحق الثواب الا انهم يستطيعون ان يفعلوا على نحو
ما الافعال الصالحة التي تفعل بالنعمة اي الافعال التي تستحق الثواب الا انهم
يستطيعون ان يفعلوا على نحو ما الافعال الصالحة التي يكفي لها صلاح الطبيعة
فليس من الضرورة اذن ان يخطأوا في كل فعل من افعالهم لكنهم يخطأون
كلما فعلوا شيئاً بعامل الكفر فكما ان المؤمن يمكن ان يرتكب خطيئة عرضية
او مميتة بفعاله الذي لا يسوقه الى الغاية المقصودة من الايمان كذلك الكافر
ايضاً يمكن ان يفعل فعلاً صالحاً متى لم يكن فعله مسوقاً الى الغاية المقصودة
من الكفرة

اذ اوجب على الاول بان ذلك النص انورد ينبغي حمله اما على ان
المؤمنين لا يمكن ان يعيشوا بغير خطيئة لعدم انتفاء الخطايا بغير الايمان او على
ان كل ما يفعلونه بعامل الكفر خطيئة ولهذا قيل بعده « لان كل من يعيش
او يفعل على حسب مقتضى الكفر يخطأ خطأ ثقيلاً »

وعلى الثاني بان الايمان يرشد القصد بالنسبة الى الغاية القصوى الفائقة
الطبع الا ان نور العقل الطبيعي ايضاً يمكن ان يرشده بالنسبة الى خير طبيعي
وعلى الثالث بان العقل الطبيعي لا يفسده الكفر في الكفرة بالكلية
بحيث لا يبقى عندهم من معرفة الحق ما يتدرون به ان يفعلوا شيئاً من

الافعال الصالحة

واما كرنيليوس فينبغي ان يعلم انه لم يكن كافراً والا لم يرض الله عن فعله اذ لا يمكن لاحد ان يرضي الله بغير الايمان بل انما كان ايمانه مضمراً لان تعليم الانجيل لم يكن أعلن بعد ولهذا ارسل اليه بطرس ليثقفه ثقيفاً كاملاً في الايمان

الفصل الخامس

في ان الكفر هل له انواع متعددة

يتخطى الى الخامس بان يقال : يظهر ان ليس للكفر انواع متعددة فان الايمان والكفر لتضادهما يجب ان يتعلقا بشيء واحد بعينه . والموضوع الصوري للايمان هو الحق الاول الذي هو باعتباره واحد وان تعددت موضوعاته المادية فيلزم ان يكون موضوع الكفر ايضاً هو الحق الاول واما الامور التي يحجدها الكافر فهي من جهة مادة الكفر . والتغاير في النوع لا يُعتبر بحسب المبادئ المادية بل بحسب المبادئ الصورية . فليس للكفر اذن انواع مختلفة باختلاف الامور التي يضل فيها الكفرة

٢ وايضاً ان الضلال عن الايمان الحق يحدث بطرق غير متناهية فلو جعل للكفر انواع متعددة بتعدد الاضاليل لكان له في ما يظهر انواع غير متناهية . فليس ينبغي اذن اعتبار هذه الانواع

٣ وايضاً ليس يوجد واحد بعينه في انواع مختلفة . وقد يحدث ان يكون انسان كافراً من طريق ضلال في امور مختلفة فاختلف الاضاليل اذن لا يترتب عليه اختلاف في انواع الكفر . فليس للكفر اذن انواع متعددة لكن يعارض ذلك ان كل فضيلة يقابلها انواع متعددة من الرذائل فان « الخبير يحدث على نحو واحد واما الشرف على انحاء متعددة » كما قال

ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ٤ والفيلسوف في كتاب الاخلاق ٢ .
والايمان فضيلة واحدة . فيقاله اذن انواع متعددة من الكفر
والجواب ان يقال ان كل فضيلة تقوم باتباع اصل مرسوم للدراك
او للفعل البشري كما سلفنا في اول الثاني مب ٦٤ واتباع الاصل يجري على
نحو واحد وفي مادة واحدة واما الخروج عن الاصل فيجري على انحاء شتى
ولهذا كان يقابل الفضيلة الواحدة رذائل متعددة . واختلاف الرذائل المقابلة
لكل فضيلة يجوز اعتباره من وجهين اولاً من حيث اختلاف النسبة الى
الفضيلة والرذائل المقابلة للفضيلة لها بهذا الاعتبار انواع معينة كما يقابل الفضيلة
الخلقية رذيلة من جهة الزيادة عليها ورذيلة اخرى من جهة النقصان عنها
وثانياً من حيث فساد ما يشترط للفضيلة من الامور المختلفة وبهذا الاعتبار
يقابل فضيلة واحدة كالعفة او الشجاعة رذائل غير متناهية من حيث ان
فساد الاحوال المختلفة المتضادة للفضيلة الذي به يعرض عن استقامة الفضيلة
يحدث بطرق غير متناهية وهذا ما حمل الفياغورين على ان يقولوا بهدم تناهي
الشر - اذا تمهد ذلك وجب ان يقال اذا اعتبر الكفر بالقياس الى الايمان فله
انواع متعددة ومحصورة فان خطيئة الكفر تقوم برفض الايمان وهذا
الرفض يمكن ان يحدث على نحوين فاما ان يرفض الايمان قبل اعتناقه ككفر
الوثنيين او يرفض الايمان المسيحي بعد اعتناقه اما في صورته الرمزية ككفر
اليهود او في صورته الظاهرة باعلان الحق ككفر المبتدعة ومن ثم يجوز
بالاجمال ان يجعل للكفر هذه الانواع الثلاثة المتقدمة . اساً اذا جعل
للكفر انواع مختلفة باختلاف الضلال في الامور المختصة بالايمان فليست
انواعه حينئذ محصورة لجواز ان تعدد الاضاليل الى غير نهاية كما قال
اوغسطينوس في كتاب البدع

إذا أُجيبَ على الأول بأن الحقيقة الصورية للخطيئة يجوز اعتبارها على
 نحويين أولاً بحسب قصد الخطيئة وبهذا الاعتبار يكون ما يتوجه إليه قصد
 الخطيئة هو موضوع الخطيئة الصوري ومن هذا القبيل تختلف أنواعها وثانياً
 بحسب حقيقة الشر وبهذا الاعتبار يكون الخير الذي يُعرض عنه هو موضوع
 الخطيئة الصوري غير أن الخطيئة لا تستفيد نوعياً من هذه الجهة بل هي
 بالآخرى عدم النوع. وعلى هذا ينبغي أن يقال أن موضوع الكفر هو الحق
 الأول من حيث يُعرض عنه أما موضوعه الصوري من حيث يُقبل إليه فهو
 الرأي الباطل الذي يتمسك به ومن هذه الجهة تعدد أنواعه وعلى هذا فكما أن
 المحبة واحدة للزوجه الخير الأعظم والذائل المقابلة لها مختلفة لاختلاف الخيرات
 الزمنية التي بأقبالها إليها تُعرض عن الخير الأعظم الواحد ولاختلاف ما فيها
 من النسبة الغير المرتبة إلى الله كذلك الإيمان أيضاً فضيلة واحدة من حيث
 أنها تلزم الحق الأول الواحد وأنواع الكفر متعددة من حيث أن الكفرة
 يتمسكون بأراء باطلة مختلفة

وعلى الثاني بارت هذا الاعتراض إنما يرد على تمايز أنواع الكفر بحسب
 اختلاف الأمور التي يقع فيها الضلال

وعلى الثالث بأنه كما أن الإيمان واحد من حيث يُعتقد به أمور كثيرة
 بالنسبة إلى واحد كذلك يمكن أن يكون الكفر واحداً ولو حصل الضلال
 به في أمور كثيرة من حيث أن لها كلها نسبة إلى واحد ولا يتمتع مع ذلك
 أن يضل الإنسان بأنواع كثيرة من الكفر كما يجوز أيضاً أن يستولي على الإنسان
 الواحد ردائل مختلفة وأمراض جسمانية متعددة



الفصل السادس

لي ان كفر الوثنيين هل هو اقسط من كفر سوام

يُخطئ الى السادس بان يقال : يظهر ان كفر الوثنيين اقسط من كفر سوام فكما انه كلما كان العضو الموقوف بالمرض الجسماني اعم كان المرض اعظم كذلك يظهر ان الخطيئة كلما كانت منافية لما هو اعم في الفضيلة كانت اقسط . واثم العقائد الايمانية هو الايمان بوحداية الله التي لا وجود لها عند الوثنيين لتعدد الآلهة في اعتقادهم . فكفرهم اذن في منتهى القضاة

٢ وايضاً كلما كانت الاشياء التي يعارض فيها بعض المبتدعة الايمان الحق اكثر واثم كانت بدعتهم اقبح كما ان بدعة اريوس الذي نفي عن اقنوم ابن الله اللاهوت اقبح من بدعة نسطور الذي نفي عنه الناسوت . وما ينكره الوثنيون من العقائد الايمانية اكثر واثم مما ينكره اليهود والمبتدعة لانهم لا يؤمنون بشيء منها اصلاً . فكفرهم اذن في منتهى القضاة

٤ وايضاً من شأن كل خير ان يضعف الشر . واليهود عندهم شيء من الخير لاقرارهم بان العهد العتيق منزل من الله والمبتدعة ايضاً عندهم شيء من الخير لانهم يحملون العهد الجديد . فهم اذاً اخف خطاً من الوثنيين الذين يرفضون كلا العهدين

لكن يعارض ذلك قوله في ٢ بط ٢ : ٢١ « لولم يعرفوا طريق البر لكان خيراً لهم من ان يعدلوا بعد ما عرفوه » والوثنيون لم يعرفوا طريق البر واما المبتدعة واليهود فبعد ان عرفوه بعض المعرفة عدلوا عنه . فخطيئتهم اذن اقسط

والجواب ان يقال ينبغي ان يُعتبر في الكفر امران كما تقدم في الفصل الآنف احدها قياسه الى الايمان ومن هذه الجهة تكون خطيئة من يعارض في

الايان بعد اعتناقه افطع من خطيئة من يعارض فيه قبل اعتناقه كما ان خطيئة من اخلف في ما وعد به اعظم من خطيئة من اخاف في ما لم يعد به قط وبهذا الاعتبار يكون كفر المبتدعة الذين يعتقدون ايمان الانجيل ويرفضونه ويعارضون فيه بافسادهم اياه خطيئة افطع من كفر اليهود الذين لم يعتقدوا قط ايمان الانجيل الا انهم لما كانوا قد آمنوا بصورته الرمزية في العهد العتيق ولكنهم افسدوها بسوء تفسيرهم لها كان كفرهم ايضاً خطيئة افطع من كفر الوثنيين الذين لم يعتقدوا ايمان الانجيل بوجه من الوجوه . والثاني فساد ما يختص بالايان . وبهذا الاعتبار لما كان ما يضل فيه الوثنيون اكثر مما يضل فيه اليهود وما يضل فيه اليهود اكثر مما يضل فيه المبتدعة كان الوثنيون افطع كفراً من اليهود واليهود افطع كفراً من المبتدعة وربما استثنى من ذلك بعض كلمانوية الذين هم اضل في العقائد الايمانية من الوثنيين — على ان اولى هاتين النظاعتين اعظم من الثانية باعتبار حقيقة الترتب فان حقيقة ذنب الكفر تحصل من طريق المعارضة في الايمان باكثر مما تحصل من طريق الخلو عن الامور الايمانية كما مر في ف ا فان هذا في ما يظهر اخص ما تقوم به حقيقة الذنب كما مر في الموضع المشار اليه فكفر المبتدعة اذن هو بالاطلاق اقبح انواع الكفر

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

الفصل السابع

هل ينبغي مجادلة الكفرة علناً

ينبغي الى السابع بان يقال : يظهر انه لا ينبغي مجادلة الكفرة علناً فقد قال الرسول في ٢ تيمو ١٤ : ٢ « لا تماحك بالكلام لان هذا لا ينفع شيئاً وانما يهدم السامعين » . وليس يمكن مجادلة الكفرة علناً من دون مساحكة في

بالكلام . فليس ينبغي اذن مجادلة الكفرة علناً

٢ وايضاً قد ورد في شريعة مرقيانوس اوغسطوس المثبتة بالقوانين
« من ادعى اعادة النظر والمجادلة علناً في ما قد حكم به وتقرر على وجه السداد
فقد احتقر بذلك حكم المجمع المقدس » والمجمع المقدس قد عينت
وقررت جميع العقائد الايمانية . فمن اقدم اذاً على المجادلة العلنية في العقائد
الايمانية اقترف خطيئة ثقيلة لاحتقاره بذلك المجمع المقدس

٣ وايضاً ان الجدل يكون بايراد بعض الحجج . والحجة دليل يقيد
اليقين في امرٍ مشكوك فيه . والامور الايمانية لكونها في غاية اليقين لا ينبغي
ان تجعل في مقام المشكوك فيه . فلا ينبغي المجادلة فيها علناً

لكن يعارض ذلك ما ورد في اع ٩ من ان شاول كان يزداد قوةً ويحجل
اليهود وانه كان يخاطب اليونانيين ويمجادهم

والجواب ان يقال ان الجدل في الايمان ينبغي فيه اعتبار امرين احدهما
من جهة المجادل والثاني من جهة السامعين — اما من جهة المجادل فينبغي ان
يُنظر الى قصده فان كان شاكاً في الايمان وغير متيقن حقيقته وانما
يقصد بمجداه ان يعرف بالحجج الموردة ما اذا كان الايمان حقاً فلا ريب في انه
يخطأ بذلك لاعتباره حينئذ شاكاً في الايمان وغير مؤمن اما اذا كان
يقصد بمجداه في الايمان دفع الاوهام او التمس في الجدل فيكون فعله هذا
محموداً — واما من جهة سامعي الجدل فينبغي ان يُنظر في ما اذا كانوا متقفين
في الايمان وراسخين فيه او سذجاً ومترددin فيه فالجدل في الايمان على مسمع
المتقفين الراسخين في الايمان ليس فيه خطر واما على مسمع السذج ففيه
تفصيل لانه اما ان يكون الكفرة كاليهود او المبتدعين او الوثنيين عاملين على
اغرائهم ومحاولون افساد دينهم او لا كما اذا وجدوا في بلاد ليس فيها كفره —

فان كان الأول كان الجدل العلني في الايمان امرًا ضروريًا بشرط ان يتولاه رجال أكفأ يقتدرون على رد الاضاليل اذ بذلك يرسخ السذج في الايمان ولا يبقى للكفرة قوة على اغوائهم واولزم السكوت في مثل هذا المقام من يجب عليهم مناصبة المتعرضين لافساد الايمان لكان سكوتهم تقريراً للضلال وعليه قول غريغوريوس في رسائله الرعائية ك٢٠ « كما ان عدم الاحتراس في الكلام يبعث على الضلال كذلك عدم الفطنة في السكوت يدع في الضلال من كان يمكن تثقيفهم » - وان كان الثاني كان في الجدل العلني في الايمان على مسمع السذج خطر عليهم اذ انما كان ايمانهم ارسخ لانهم لم يسمعوا ما ينافي معتقدهم فلا ينبغي ان يسمعوا ما يعترض به الكفرة على الايمان في جدالهم اذا اجيب على الاول بان الرسول لم ينه عن مطلق الجدل بل عن الجدل الغير المرتب الذي يجري بمحاكاة الكلام لا بسداد الاراء وعلى الثاني بان تلك الشريعة تنهى عن المجادلة العلنية الناشئة عن الشك في الايمان لا المقصود بها الذود عنه

وعلى الثالث بانه لا ينبغي الجدل في الامور الايمانية لداعي الشك فيها بل ل اظهار الحق ودفع الباطل فلا بد لتقرير الايمان من مجادلة الكفرة احياناً اما دفاعاً عن الايمان كقوله في ١ بط ٣ : ١٥ « مستعدين دائماً لقضاء وطر من يسألهم حجة على ما فيكم من الرجاء والايمان » او هداية المضالين كقوله في تيطس ١ : ٩ « لكي يقدر ان يعظ بالتعليم الصحيح ويهاجم المناقضين »

الفصل الثامن

في انه هل ينبغي اكراه الكفرة على الايمان

يتخطى الى الثامن بان يقال : يظهر انه لا ينبغي اكراه الكفرة على الايمان بوجه من الوجوه فقد ورد في متى ١٣ ان عبيد رب البيت الذي يزرع الزوايا

في حقله قالوا له «أتريد أن نذهب ونجمعه» فقال لهم «لا لتلا نعلموا الخطة مع الزوان عند جمعكم له» وقد قالوا فم الذهب في كلامه على هذه الآية خط ٤٦ على متى «أراد الرب بقوله هذا النهي عن القتل لأنه لا يجب أن يُقتل ولا المبدعة أيضاً لأنه إذا قتلتموه سقط معهم بالضرورة كثير من القديسين» فيظهر إذن أنه بجامع الحجة لا ينبغي إكراه أحد من الكفرة على الإيمان

٢ وايضاً قيل في كتاب الأحكام تم ٤٥ «قد رسم الجمع المقدس في شأن اليهود أن لا يُكره أحد منهم في ما بعد على الإيمان» فبجامع الحجة إذن لا ينبغي إكراه غيرهم من الكفرة على الإيمان

٣ وايضاً قال أوغسطينوس في تفسير يوحنا م٢٦ «يمكن للإنسان أن يفعل غير الإيمان مكرهاً ولكنه لا يمكن أن يؤمن الاختاراً وبمعذر وقوع الإكراه على الإرادة» فيظهر إذن أنه لا ينبغي إكراه الكفرة على الإيمان

٤ وايضاً قيل في حزقيال ١٨ بلسان الله «لا أريد موت الحاطي» ونحن يجب علينا أن نجعل إرادتنا موافقة للإرادة الإلهية كما اسلفنا في أول الثاني مب ٩ ف ٩ و ١٠ فاذاً لا يجب علينا أيضاً أن نريد قتل الكفرة لكن يعارض ذلك قوله في لو ١٤: ٢٣ «أخرج إلى الطرق والاسيحة وأكرهم على الدخول حتى يمتلئ بيتي» والناس إنما يدخلون بيت الرباي الكنيسة بالإيمان. فينبغي إذن إكراه البعض على الإيمان

والجواب أن يقال من الكفرة من لم يؤمنوا قط كالكوثنيين واليهود وهؤلاء لا ينبغي بوجه من الوجوه إكراههم على أن يؤمنوا لأن الإيمان من أفعال الإرادة إلا أنه يجب على المؤمنين إذا قدروا أن يكرههم على أن لا يصدوا عن الإيمان بالتجديف أو بخبث الكلام أو بالاضطهاد الظاهر أيضاً ولهذا السبب كثيراً ما ينير المسيحيون الحرب على الكفرة لا ليكرههم على الإيمان (لأنهم ولو

اتصروا عليهم واستأسروهم يتركون امر ايمانهم لحريرتهم (بل ليكرههم على ان لا يصدوا عن الايمان بالمسيح - ومن الكفرة من كانوا قد اعتنقوا الايمان يوماً وهم يقرون به كالمبتدعة واهل الردة وهو لاء يجب اكرامهم حتى بالعقوبات البدنية ايضاً على ان ينجزوا ما وعدوا به ويلزموا ما اعتنقوه من قبل

إذا اجيب على الاول بان بعضاً ذهبوا الى ان المراد بتلك الآية ليس النهي عن حرم المبتدعة بل النهي عن قتلهم كما يظهر مما استشهد به من كلام فرم الذهب . وقد قال اوغسطينوس عن نفسه في رسالته الى فنشنيوس « كنت ارى في اول الامر انه لا ينبغي اكرام احد على الايمان بالمسيح بل ينبغي الدعوة اليه بالكلام والذب عنه بالجدال غير انه قد ظهر بطلان رأيي هذا لا بكلام المعارضين بل ببرهان الامثلة الواقعية فان حول الشرائع قد افاد الى حد ان قال كثيرون « نحمد الله الذي كسر قيودنا » فقول الرب اذن هناك «دعواهما يبتان جميعاً الى الخصاد » تبين المراد به من قوله بعد ذلك «لئلا نقلعوا الخطة مع الزوان عند جمعكم له » قال اوغسطينوس في رده على رسالة برمينيانوس اوضح الرب بذلك انه متى لم يكن عمل لهذا الخوف اي متى كان جرم المجرم بيناً واستباح الجميع له ظاهراً بحيث لا يوجد له انصار اصلاً او اذا وجدوا لا يخشى معهم حدوث الشقاق ينبغي تأديبه بقاوة

وعلى الثاني بان اليهود اذا كانوا لم يعتنقوا الايمان قط فلا ينبغي اكرامهم عليه اما اذا كانوا قد اعتنقوه « فينبغي اكرامهم بالقوة على لزومه » كما قيل في نفس المحل المستشهد به

وعلى الثالث بانه كما ان النذر اختياري الا ان الوفاء به اضطراري كذلك اعتناق الايمان اختياري الا ان التزامه بعد اعتناقه ضروري ولهذا ينبغي اكرامه

المبتدعة على التزام الايمان فقد قال اوغسطينوس في رسالته الى بونيفاسيوس
 « اين ما اعتادوا ان ينادوا به بقولهم: كل من يخرني ان يؤمن او لا يؤمن من ذا
 الذي اكرهه المسيح: فلينظروا اكرهه المسيح اولاً لبولس ثم تعليمه له »
 وعلى الرابع بقول اوغسطينوس في الرسالة المقدمة « ليس احد منا يريد
 موت المبتدع غير ان بيت داود لم يستحق ان يستولي عليه السلام الا بصراع ابنة
 ابشالوم في الحرب التي اثارها على ابيه وكذلك الكنيسة الكاثوليكية فهي اذا
 كانت هلاك البعض سبباً لانضمام الباقين اليها تشفي ألم قلبها الوالدي بنجاة
 شعوب كثيرة »

الفصل التاسع

في ان الكفرة هل يجوز مخالطتهم

ينطى الى التاسع بان يقال : يظهر انه يجوز مخالطة الكفرة فقد قال الرسول
 في ١ كور ١٠ : ٢٧ « ان دعاكم احد من الكفرة الى العشاء واحببتم ان
 تطلقوا فكلوا من كل ما يقدم لكم » وقال فم الذهب في خط ٢٥ على رسالة
 عبر « اذا شئت ان تطلق الى مائدة الوثنيين اذنا لك به ولا تنهك عنه البتة »
 والانطلاق الى عشاء واحد مخالطة له . فيجوز اذن مخالطة الكفرة

٢ قال الرسول في ١ كور ٥ : ١٢ « ماذا يعني ان ادين الذي في الخارج »
 والذين في الخارج هم الكفرة . فاذا كان ينهى المؤمنون بحكم الكنيسة عن
 مخالطة البعض يظهر انه لا ينبغي ان ينهوا عن مخالطة الكفرة

٣ وايضاً ليس يمكن للسيد ان يستخدم عبده من دون ان يخالطه ولو
 بالكلام لانه يحرك عبده بالامر . ويجوز ان يكون للمسيحيين خدام من الكفرة
 وغيرهم . فيجوز لهم اذن ان يخالطوهم

لكن يعارض ذلك قوله في تث ٧: ٢ و ٣ «لا تقطع معهم عهداً ولا تأخذك بهم رافة ولا تصاهرهم» وما كتبه الشارح على قوله في ا ح ١٥ اي امرأة كان بها سيلان الآية ونصه «يجب ان نجتنب الوثنية بحيث لا نندنو الى عبدة الاوثان والا في تلامذتهم ولا نغفلهم»

والجواب ان يقال ان المؤمنين يحظر عليهم مخالطة احد الناس لوجهين اولاً قصاصاً لمن يحرّم مخالطة المؤمنين له وثانياً وقايةً لمن يحظر عليهم مخالطة الغير وقد اورد الرسول كلا هذين الوجهين في ١ كور ٥ فانه بعد ان اصدر حكم الحرم الله بقوله «أو لم تعلموا ان الخبز اليسير يخمر العجين كله» ثم علله بعد ذلك من جهة القصاص المنزل بحكم الكنيسة بقوله «الستم انتم انما تدينون الذين في الداخل» - اذا تقرر ذلك فالكنيسة باعتبار الوجه الاول لا تحظر على المؤمنين مخالطة الكفرة وغيرهم الذين لم يعتنقوا قط الايمان المسيحي اذ ليس لها ان تحكم عليهم حكماً روحياً بل حكماً زمنياً وذلك متى كانوا مقيمين بين ظهرائي المسيحيين فارتكبوا ذنباً فعاقبهم المؤمنون عليه عقاباً زمنياً ولكنها تحظر عليهم مخالطة اولئك الكفرة الذين ضلوا عن الايمان الذي اعتنقوه اما بافسادهم اياه كالبلسعة او بيجودهم له بكلية كاهل الردة فان الكنيسة تقضي على هذين الفريقين بالحرم - واما باعتبار الوجه الثاني فينبغي في ما يظهر ان يلاحظ اختلاف احوال الاشخاص والاشياء والازمنة فان كان المؤمنون راسخين في الايمان بحيث يرجى من مخالطتهم الكفرة هداية هؤلاء باكثر مما يخشى منها على ايمانهم فلا ينبغي ان يحظر عليهم مخالطة الكفرة الذين لم يعتنقوا الايمان كاثريين وغيرهم ولا سيما اذا كان ثمة ضرورة داعية الى ذلك . وان كانوا سذجاً وضعفاء في الايمان بحيث يخشى عليهم من الفلأل فينبغي ان يحظر عليهم مخالطة الكفرة وخصوصاً كثرة معاشرتهم

اياهم او مخالطتهم لم لغير ضرورة داعية

وبذلك يتضح الجواب على الاول

واجيب على الثاني بان الكنيسة ليس لها ان تحكم على الكفرة بان تنزل
بهم عقوبة روحية ولكنها تحكم على بعضهم بان تنزل بهم عقوبة زمنية ومن
ذلك حرمانها احياناً ايام مخالطة المؤمنين لذنوب مخصوصة.

وعلى الثالث بان اعتداء العبد الى ايمان سيده المؤمن الذي يتصرف هو
باسره اقرب جداً من العكس ولهذا السبب لا يُحظر على المؤمنين اتخاذ عبيد
من الكفار على انه اذا كان في مخالطة العبد الكافر خطراً على ايمان سيده تحتم
عليه طرده على حسب ما امر الرب بقوله في متى ١٨ « ان شككتك رجالك
فاقطعها واتقها عنك »

اما ما أُورِد في المعارضة فالجواب عليه ان الرب انما رسم ذلك في حق
تلك الامم التي كان اليهود مزعمين ان يدخلوا ارضها لما كان عندهم من الميل
الى عبادة الاصنام فكان يخشى من طول معاشرتهم لها ان يتركوا ايمانهم ولهذا
 قيل هناك بعد ذلك « لانه يغوي ابنك عن اتباعي »

الفصل العاشر

في ان الكفرة هل يجوز ان يكون لهم رئاسة او سيادة على المؤمنين

يتخطى الى العاشر بان يقال : يظهر انه يجوز ان يكون للكفرة رئاسة
او سيادة على المؤمنين فقد قال الرسول في ١ تيمو ٦ : ١ « كل الذين تحت نير
العبودية فليحسبوا سادتهم اهلاً لكل كرامة » والدليل على ان كلامه على
السادة الكفرة قوله بعد ذلك « والذين لهم سادة مؤمنون فلا يستهينوا بهم »
وقبل في ١ بط ٢ : ١٨ « ايها العبيد اخضعوا لسادتكم بكل مخافة لا للصالحين
منهم والحلماء فقط بل للعنفاء ايضاً » ولولم تجز رئاسة الكفرة على المؤمنين لما

امر الرسولان بذلك . فيظهر اذن انه يجوز رئاسة الكفرة على المؤمنين
 ٢ وايضاً كل من كانوا من اسرة ملك فيهم خاضعون له . وقد كان بعض
 المؤمنين من أسر ملوك كفرة وعليه قوله في فيلي ٤ : ٢٢ « يسلم عليكم جميع
 القديسين ولا سيما الذين هم من بيت قيصر » اي يبرون الذي كان كافراً .
 فيجوز اذن رئاسة الكفرة على المؤمنين

٣ وايضاً ان العبد آله للسيد في ما يرجع الى العيشة البشرية كما ان
 عامل الصانع آله في ما يرجع الى عمل الصناعة على ما قال الفيلسوف في
 كتاب السياسة . ويجوز للمؤمن ان يخضع للكفر في مثل هذه الامور
 لجواز ان يكون المؤمنون مزارعين للكفرة . فيجوز اذن تقدم الكفرة على المؤمنين
 حتى بسيادة

لكن يعارض ذلك ان من شأن الرئيس ان يلي الحكم على من يرأسهم . ولا
 يجوز ان يحكم الكفرة على المؤمنين فقد قال الرسول سي في ١ كور ١ : ٦
 « أجتريء احدكم اذا كان له دعوى على آخر ان يحاكمه لدى الظالمين (يعني
 الكفرة) لا لدى القديسين » فيظهر اذن انه لا يجوز ان يكون الكفرة رئاسة
 على المؤمنين

والجواب ان يقال يجوز ان يكون في كلامنا على هذه المسئلة اعتباران
 الأول ان يكون كلامنا على ما يراد استعدائه من سيادة او رئاسة الكفرة على
 المؤمنين وهذا لا ينبغي ان يسمح به بوجه من الوجوه لانه يؤول الى تشكيل
 وخطير في الايمان لسهولة تأثير الرساء في مروؤوسهم بامثال امرهم ما لم يكن
 المروؤوسون ذوي فضيلة عظيمة ولان الكفرة يستخفون بالايمان لو عرفوا نقائص
 المؤمنين ولهذا نهي الرسول المؤمنين عن ان يتحاكوا الى القاضي الكافر ولذلك
 لا نسمح الكنيسة بوجه من الوجوه ان يكون للكفرة ولاية على المؤمنين او

ان يتقدموا عليهم في خطية من الخطط ينحوي من الانحاء . والثاني ان يكون كلامنا على ما سبق وجوده من السيادة او الرئاسة ولا بد هنا من اعتبار ان السيادة والرئاسة مبنيتان على الحق البشري والتمايز بين المؤمنين والكفرة مبني على الحق الالهي . والحق الالهي الذي مصدره النعمة لا يبطل الحق البشري الذي مصدره العقل الطبيعي فالتمايز اذن بين المؤمنين والكفرة باعتباره في حد نفسه لا يبطل سيادة الكفرة ورئاستهم على المؤمنين على ان الكنيسة المتقلدة سلطان الله يجوز لها من باب العدل ان تبطل بحكمها او بامرها حق هذه السيادة او الرئاسة لان الكفرة يستوجبون بكفرهم فقدان التسلط على المؤمنين الذين يصيرون ابناء الله الا انها ربما فعلت ذلك وربما لم تفعله فهي قد سنت في حق الكفرة الذين لها ولاعضائها ولاية زمنية عليهم هذه الشريعة وهي انه اذا تصرع عبد من عبيد اليهود اعتق حلاً بغير ثمن لو كان قد ولد رقيقاً او اشترى للخدمة كافراً اما لو كان قد اشترى للتجارة فيجب ان يعرض للبيع في ضمن ثلاثة اشهر وليس في هذه الشريعة ظلم لانه لما كانت اليهود عبيداً للكنيسة جاز لها ان تتصرف في ما يملكونه كما ان الملوك العالمين ايضاً قد سنوا شرائع كثيرة في حق رعاياهم صوتاً للحرية . واما الكفرة الذين ليس للكنيسة او لاعضاءها ولاية زمنية عليهم فانها لم تسن في حقهم هذه الشريعة وان كان يحق لها ان تسنها وانما فعلت ذلك اجتناباً للتشكيك كما ان الرب ايضاً بين في متى ١٧ انه كان قادراً ان يستعفى من دفع الخراج لان «الابناء احرار» ولكنه أمر ان يدفع اجتناباً للتشكيك وكذا الرسول ايضاً فانه بعد ان اوجب على العبيد اكرام سادتهم قال «لئلا يجذف على اسم الله وعلى تعليمه»

وبذلك يتضح الجواب على الاول

واجب على الثاني بان رئاسة قيصر كانت قبل افتراق المؤمنين عن الكفرة فلم يكن اعتداء البعض الى الايمان داعياً لرواها وقد كان وجود بعض المؤمنين بين اسرة الملك مفيداً لحماية غيرهم من المؤمنين كما كان القديس سيستيانوس يشدد عزائم المسيحيين التي كان يراها متراجية في العذاب وهو مستتر تحت وشاح الجندية في بيت ذيوكتيانوس

وعلى الثالث بان العبيد يخضعون لسادتهم في كل ما يتعلق بالعيشة والمروسين يخضعون لروسانهم في جميع الاعمال. واما عملة الصنائع فيخضعون لهم في بعض اعمال مخصوصة فيكون نولي الكفرة السيادة او الرئاسة على المؤمنين اشد خطراً من استخدامهم ابانهم في بعض الصنائع ولهذا تسمح الكنيسة للمسيحيين ان يحرثوا اراضي اليهود لعدم اضطرارهم بذلك الى معاشرتهم وقد طلب سليمان ايضاً من ملك صور عملة لقطع الاخشاب كما في ملوك ٣ : ٥ ومع ذلك فحيث يخشى من هذه المخالطات او المشاركات على ايمان المؤمنين وجب حظرها قطعاً

الفصل الحادي عشر

في ان الكفرة هل ينبغي احتمال طقوسهم

يخطئ الى الحادي عشر بان يقال : يظهر انه لا ينبغي احتمال طقوس الكفرة فظاهر ان الكفرة يخطأون برعاية طقوسهم . ومن قدر ان يمنع الخطيئة ولم يمنعها يظهر انه راض بها كما قال الشارح في تفسيره قول الرسول في رو ١ : ٣٢ « ليس الذين يفعلونها فقط بل ايضاً الذين يرضون عن فاعليها » . فيخطأ اذن من يحتمل طقوسهم

٢ وايضاً ان طقوس اليهود تشبه بعبادة الاوثان فقد قال الشارح في تفسير قوله في غلا ٥ : ١ : لا تعودوا ترتبطون بنير العبودية : « ليست عبودية

هذه التاموس اخف من عبادة الاوثان « ولا يُسمع لاحد ان يمارس طقس عبادة الاوثان بل ان الملوك المسيحيين امروا اولاً باقوال هياكل الاصنام ثم بهدمها كما اخبر اوغسطينس في مدينة الله ك ١٨ . فلا ينبغي اذن احتمال طقوس اليهود ايضاً

٣ وايضاً ان خطيئة الكفر هي افظع الخطايا كما مر في ف ٣ . وغيرها من الخطايا كالفسق والسرقة ونحوها ليس 'يَحْتَمَلُ بل فرضت الشريعة عليه عقوبة . فكذلك طقوس الكفرة لا ينبغي احتمالها

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في كتاب الاحكام تم ٤٥ عن اليهود . « فليؤذن لهم ان يحفظوا و يقيموا جميع اعبادهم كما حفظوها الى اليوم هم واباؤهم منذ ازمة منطاوله »

والجواب ان يقال ان السياسة البشرية متفرعة عن السياسة الالهية وينبغي ان تقتدي بها . والله مع عدم تنامي قدرته وخيرته يسمح بان يحدث في الكون شرور يقدر على منعها لو اراد لئلا يمتنع بامتناعها خيرات اعظم او يلزم عنه شرور اقبح . فكذا الحال في السياسة البشرية ايضاً فان الرؤساء يُحْسِنُونَ في احتمال بعض الشرور حرصاً على بعض الخيرات او خوفاً من شرور اعظم وقد قال اوغسطينوس في النظام ك ٢ « ارفع البغايا من المجتمع الانساني فتشوش نظام كل شيء بالشهوات » وعلى هذا فالكفرة وان خطئوا بممارسة طقوسهم يجوز احتمال ذلك منهم اما لاجتلاب خير او لاجتناب شر . فحفظ اليهود طقوسهم التي كانت رمزاً الى حقبة ايماننا يحصل لنا به شهادة على صحة ايماننا من نفس اعدائنا وكأنه يمثل لنا في صورة مجازية حقيقة ما نعتقد ولهذا كانت طقوسهم محتملة . واما طقوس سائر الكفرة التي لا تثبت ولا تفيد شيئاً فلا ينبغي احتمالها بوجه الا لاجتناب شر كالتشكيك او النزاع مما قد يلزم عن

عدم احتمالها أو كنع خلاص بعض من إذا احتل ذلك منهم اهدوا تدريجاً
الى الايمان . ولهذا السبب احتملت الكنيسة احياناً طقوس المبتدعة والوثنيين
ايام كان جمهور الكفرة عديداً

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

الفصل الثاني عشر

في ان اطفال اليهود وسائر الكفرة هل ينبغي تعميدهم على رغب آبائهم

ينحط الى الثاني عشر بان يقال : يظهر انه ينبغي تعميده اطفال اليهود
وسائر الكفرة على رغب آبائهم فان الوثائق الزوجية اعظم من حق السلطة
الابوية لان هذا الحق يمكن ان يتقضى من الانسان برشد الابناء واما الوثائق
الزوجية فليس لانسان ان يتقضى كقوله في متي ١٩ : ٦ « ما جمعه الله فلا
يفرقه انسان » وهو يتقضى بعل الكفر فقد قال الرسول في ١ كور ١٥ : ٧
« وان فارق الغير المؤمن فليفارق فليس الاخ او الاخت مستعبداً في مثل
هذه الاحوال » وقد قيل في الشرع القانوني اذا ابى الزوج الغير المؤمن ان
يقيم مع الزوج الآخر من دون اهانة خالقه فلا يقيم على الزوج الآخر ان
يساكنه . فأولى اذن ان يلغى بالكفر حق سلطة الآباء على ابنائهم فيجوز
اذن تعميده ابنائهم على كره منهم

٢ وايضاً ان مساعدة الانسان في خطر الموت الابدي اوجب من
مساعدته في خطر الموت الزمني . ومن وجد انساناً في خطر الموت الزمني ولم
يساعده بمخطأ . فاذا لما كان ابناء اليهود وغيرهم من الكفرة يوجدون في
خطر الموت الابدي لو تركوا لابائهم وجب في ما يظهر ان يؤخذوا منهم
ويعمدوا ويثقفوا في الايمان

٣ وايضاً ان ابناء العبيد عبيد وخاضعون لسلطان سادتهم . واليهود

عبيد للملوك والولاة فكذا ابناؤهم ايضاً . فيحق اذن للملوك والولاة ان يفعلوا في حق ابناء اليهود ما يشاؤون . فلا ظلم اذن في تعميدهم اياهم على رغم آباءهم

٢ وايضاً كل انسان فهو بالله الذي اولاه النفس اخص منه بالآب الجسدي الذي اولاه الجسم فاذا أخذ ابناء اليهود من آباءهم الجسديين وكريهوا لله بالمعمودية لم يكن في ذلك جور

٥ وايضاً ان المعمودية اقل للخلاص من الوعظ اذ بالمعمودية يُسحق في الحال وصمة الخطيئة والجرم المستوجب العقاب ويُفتح باب السماء . ولولزم عن عدم الوعظ خطر لكان الذنب فيه على من لم يعظ كما جاء في حزقيال ٣ و ٣٣ عن ذاك الذي « يرى السيف وارداً ولا ينفخ في البوق » فاذا اذ هلك ابنا اليهود لعدم قبولهم المعمودية فأولى ان يكون الذنب في ذلك على من قدروا ان يعمدوهم ولم يفعلوا

لكن يعارض ذلك انه لا ينبغي ان يُظلم احد . واليهود يُظلمون بتعميد ابنائهم على كره منهم لانهم يفقدون بذلك سلطتهم الابوية على ابنائهم المنتصرين . فلا ينبغي اذن تعميد ابنائهم على كره منهم

والجواب ان يقال ان عادة الكنيسة اقوى حجة وينبغي الجري عليها دائماً في كل شيء فان نفس تعليم الائمة الكاثوليكين يستمد قوته من الكنيسة فشهادة الكنيسة اذن أولى بان يعول عليها من شهادة اوغسطينوس او ايرينيوس او غيرها من الائمة اياً كان . والكنيسة لم يجر فيها قط عادة بان يعمد ابنا اليهود على رغم آباءهم مع انه قد وجد في الاعصر الحالية كثير من الملوك الكاثوليكين المقتدرين جداً كقسطنطين وتيودوسيوس الذين كانت لبعض الاساقفة القديسين مكانة عندهم ودالة عليهم كما كان اسكستروس عند قسطنطين

ولا يبرسيوس عند تيودوسيوس فلو كان ذلك مطابقاً للصواب لما اغفلوا
 أصلاً التماسه منهم فيظهر اذن ان استئناف القول بوجوب تعيد ابناء اليهود
 على رغم آبائهم خلافاً للعادة المرعية الى الآن في الكنيسة من المزايم الخطرة
 وذلك لسببين احدهما تعريض الايمان للخطر فان الاطفال الذين لم يبلغوا سن
 التمييز اذا قبلوا من المعمودية يسهل بعد باوعهم ذلك ان يحملهم آباؤهم على
 ترك ما قبلوه وهم جاهلون له وهذا يعود على الايمان بالضررة . وثانياً منافاة
 ذلك للعدل الطبيعي فان الابن من حيث الطبيعة جزء من ابيه فهو في اول
 الامر لا يكون منفصلاً في الجسد عن ابويه ما دام في حثى امه ثم متى خرج
 من الحثى فقبل ان يبلغ سن الاختيار يبقى في كفالة ابويه كأنها حثى
 روحاني له فان الطفل ما دام غير بالغ سن التمييز لا يمتاز عن الحيوان الذي
 الناطق وكما ان من يملك ثوراً او فرساً له بمقتضى الحق المدني ان يستعمله متى
 شاء كما يستعمل آلة تخصه كذلك من مقتضى الحق الطبيعي ان يكون الابن
 في كفالة ابيه قبل ان يبلغ سن التمييز فاذا سلب ابواه هذه الكفالة او تصرف
 فيه بنحو من الانحاء بغير رضاها قبل بلوغ سن التمييز كان ذلك منافياً للعدل
 الطبيعي . اما متى ابتداء ان يبلغ سن التمييز فيبتدئ ان يصير ولي نفسه
 ويقدر ان يدبر نفسه في ما يقتضيه الحق الالهي او الطبيعي وحينئذ ينبغي ان يدعى
 الى الايمان لا بالقسر والاكراه بل بالاقناع وله ان يؤمن ويتعمد ولو لم يرض
 بذلك ابواه لكن ليس له ذلك قبل ان يبلغ سن التمييز ومن ثم قبل عن
 اطفال الآباء الاقدمين انهم «نجوا بايمان آبائهم» ويفهم من ذلك ان من
 شأن الآباء ان يعتوا بخلص ابنائهم وخصوصاً قبل ان يبلغوا سن التمييز
 اذا اجيب على الاول بان كلاً من الزوجين المرتبطين بالوثاق الزوجي
 بالغ سن الاختيار فيقدر ان يعتنق الايمان بغير رضى الآخر . وليس كذلك

الطفل قبل بلوغه سن التمييز اما بعد بلوغه ذلك فتصح المشابهة اذا اراد ان يتندي
وعلى الثاني بانه لا ينبغي ان يخلص احدٌ من الموت الطبيعي على خلاف
نظام الحق المدني فانه اذا قضى القاضي الشرعي على احدٍ بالموت الزمني فلا
ينبغي ان يخلصه احدٌ بالقوة فكذلك ايضاً لا ينبغي ان يخرق احد نظام
الحق الطبيعي الذي يقتضي ان يكون الابن في كفالة ابيه لكي يدفع عنه خطر
الموت الابدي

وعلى الثالث بان اليهود انما هم عبيدٌ للملوك بالعبودية المدنية التي لا
تنافي نظام الحق الطبيعي او الالهي

وعلى الرابع بان نسبة الانسان الى الله انما هي بالعقل الذي به يتأني له ان
يعرف الله . فالطفل اذن قبل ان يبلغ سن التمييز يكون له بمقتضى الترتيب
الطبيعي نسبة الى الله بعقل ابيه الذين يقتضي الطمع ان يكون في كفالتهم
ولا يفعل في حقه شيء من الامور الالهية الا على مقتضى تدبيرها

وعلى الخامس بان الخطر اللازم عن احوال الوعظ لا يقع فيه الا الذين
عهد اليهم بمهمة الوعظ ولهذا قيل قبل ذلك في حزقيال « جعلتك رقيباً لبني
اسرائيل » . والاهتمام بمنح اسرار الخلاص لاطفال الكفرة هو من شأن آبائهم .
فاذن هم الذين يقعون في الخطر اذا نال ابناءهم الصغار مضرة في خلاصهم
بسبب حرمانهم الاسرار

المبحث الحادي عشر

في البدعة — وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في البدعة والبحث في ذلك بدور على اربع مسائل — ١ في ان
البدعة هل هي نوعٌ من الكفر — ٢ في موضوعها الذي تتعلق به — ٣ هل ينبغي احتفال
البدعة — ٤ هل ينبغي قبولهم متى رجعوا عن ضلالهم

الفصل الأول

في ان البدعة هل هي نوع من الكفر

ينفصل الى الاول بان يقال : يظهر ان البدعة ليست نوعاً من الكفر فان العقل هو مناط الكفر كما مر في البحث الآنف ف ٢٠٠ والبدعة لا يظهر انها تختص بالعقل بل بالاحرى بالقوة الشوقية فقد قال ابرونيوس في تفسير رسالة غلا وورد في الاحكام ٢٤ م ٣ « ان معنى البدعة Haeresis الانتخاب اي ان يختار كل واحد لنفسه ذلك التعليم الذي يعتقد افضل » والانتخاب فعل القوة الشوقية كما مر في اول الثاني م ١٣ ف ١٠١ فليست البدعة اذن نوعاً من الكفر

٢ وايضاً ان الرذيلة تستفيد نوعيتها على وجه الخصوص من الغاية وعليه قول الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٥ « من يزني ليسرق فلان يُعتبر سارقاً أولى من ان يُعتبر زانياً » وغاية البدعة هي المنفعة الزمنية وبالاخص الرئاسة والجاه مما يختص برذيلة الكبرياء او الحرص فقد قال اوغطينوس في كتاب فائدة الاعتقاد « المبتدع هو الذي تحمله المنفعة الزمنية وبالاخص طلب الجاه والرئاسة على ان يحدث او يتبع مذاهب باطلة وحديثة . فليست البدعة اذن نوعاً من الكفر بل هي بالاحرى نوع من الكبرياء

٣ وايضاً ان الكفر لوجوده في العقل لا يظهر انه من اعمال الجسد . والبدعة من قبيل اعمال الجسد فقد قال الرسول في غلا ٥ : ١٩ — ٢٠ « اعمال الجسد واضحة وهي الزنى والنجاسة » الى ان قال « والمشاقات والبدع » فليست البدعة اذن نوعاً من الكفر

لكن يعارض ذلك ان الباطل مقابل للحق . والمبتدع هو الذي يحدث او يتبع مذاهب باطلة او حديثة . فالبدعة اذن مقابلة للحق الذي اليه يستند

الايمان . فهي اذن مندرجة تحت الكفر

والجواب ان يقال ان لفظ البدعة في اليونانية يدل على الانتخاب كما مر
والانتخاب يتعلق بما يؤدي الى الغاية السابق تصورها كما مر في اول الثاني مب
١٣ ف ٣ والارادة تدعن في الامور الايمانية لحق ما على انه خيرها الخاص
كما يظهر مما مر في مب ٤ ف ٣ فما كان اذن حقاً اولياً فهو يتضمن حقيقة
الغاية القصوى وما كان حقاً ثانوياً فهو يتضمن حقيقة ما يؤدي الى الغاية .
ولان من يؤمن يدعن لقول قائل يظهر ان من يدعن لقوله في كل مذهب
هو اولي وبمنزلة الغاية وما باعتقاده يدعن لواحد هو بمنزلة امر ثانوي .
اذا تمهد ذلك فمن كان ذا ايمان مسيحي صحيح يدعن بارادته للمسيح في ما يرجع
حقيقة الى تعليمه فيمكن اذن لانسان ان يعدل عن صحة الايمان المسيحي
لوجهين اولاً لانه يأتى ان يدعن لنفس المسيح وهو يعتبر اذا ارادة فيسحة
بالنسبة الى الغاية وهذا يرجع الى نوع كفر الوثنيين واليهود وثانياً لانه يقصد
ان يدعن للمسيح ولكنه يفضل في انتخاب ما به يدعن له لانه لا يتخب ما
اورده المسيح حقيقة بل ما لقنه اياه عقله فكانت البدعة لذلك نوعاً من الكفر
مختصاً بمن يقر بالايمان بالمسيح ولكنه يفسد عقائده

اذاً اجيب على الاول بان نسبة الانتخاب الى الكفر كنسبة الارادة الى

الايمان كما تقدم

وعلى الثاني بان الرذائل تستفيد نوعيتها من الغاية القريبة واما الغاية
البعيدة فتستفيد منها جنسيتها وعليتها كما انه لو زنى زان لكي يسرق كان هناك
نوع الزنى مستفاداً من غايته وموضوعه الخاصين ولكنه يستفاد من الغاية
البعيدة ان الزنى ناشئ عن السرقة ومندرج تحتها اندراج المعلول تحت علته او
النوع تحت جنسه كما يظهر مما اسلفناه من الكلام الاجمالي على الافعال في

اول الثاني مب ١٨ ف ٠٢ وكذلك الحال هنا ايضا فان الغاية القريبة للبدعة هي انقياد الانسان لاعتقاده الباطل ومنها تستفيد البدعة نوعيتها واما غايتها البعيدة فيستفاد منها علما اي ان مصدرها الكبرياء او الحرص وعلى الثالث بانه كما ان معنى البدعة في اليونانية الانتخاب كذلك معناها في اللاتينية التشيع كما قال ايسيدوروس في كتاب الاشتقاق وكلاهما يرجع الى اعمال الجسد لا باعتبار فعل الكفر في نفسه بالنسبة الى موضوعه القريب بل باعتبار علمه التي هي اما اشتها غاية غير محمودة باعتبار ان ذلك صادر عن الكبرياء او الحرص كما تقدم واما وهم تخالي ينشأ عنه الضلال كما قال الفيلسوف ايضا في الالهيات ك ٠٤ والخيال هو على نحو ما من قيل الجسد من حيث ان فعله يتم بآلة جسمانية

الفصل الثاني

في ان البدعة هل تتعلق خصوصا بالامور الايمانية

يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان البدعة لا تتعلق خصوصا بالامور الايمانية فان البدع والشيع قد وجدت بين اليهود والقريسيين كما هي موجودة بين المسيحيين على ما قال ايسيدوروس في الاشتقاق ك ٠٨ والخلاف بينهم لم يكن في الامور الايمانية . فالبدعة اذن لا تتعلق بالامور الايمانية على انها موضوعها الخاص

٢ وايضا ان موضوع الايمان هو الاشياء المعتقد . والبدعة لا تتعلق بالاشياء فقط بل بالالفاظ وتفسير الكتاب المقدس ايضا فقد قال ايرونيوموس في شرحه رسالة غلا « كل من يفسر الكتاب المقدس على خلاف المعنى المراد من واضعه الذي هو الروح القدس وان لم يتفصل عن الكنيسة يمكن اعتباره مبتدعا » وقال في موضوع آخر « قد تنشأ البدعة عن عدم احكام التعبير »

فليست البدعة اذن مخصوصة بموضوع الايمان

٣ وايضاً قد يختلف علماء الدين في الامور الايمانية ايضاً كما اختلف ابرونييموس واوغسطينوس في ابطال الطقوس الناموسية . ومع ذلك ليس في هذا الخلاف وصمة البدعة . فليست البدعة اذن مخصوصة بموضوع الايمان لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في رده على المانوية « الذين يذهبون من ابناء كنيسة المسيح مذاهب خطيرة ومستهجنة اذا أدريوا يعدلوا عنها الى المذاهب السليمة والمستقيمة فاصروا عليها ولم يشاؤوا تقويم تعاليمهم المضرة والموبقة بل ظلوا يدافعون عنها فهم مبتدعة » والتعاليم المضرة والموبقة انما هي التعاليم المنافية لعقائد الايمان الذي به « يحيا البار » كما في رو ١٢ : ١ . فالبدعة اذن تتعلق بالامور الايمانية على انها موضوعها الخاص

والجواب ان يقال ان كلامنا هنا على البدعة من حيث يراد بها فساد الايمان المسيحي وليس من قبيل فساد الايمان المسيحي ان يذهب واحد مذهباً باطلاً في الامور الغير الايمانية كالامور المساحية ونحوها مما لا علاقة له بالايمان بل انما يكون من قبيل ذلك ان يذهب مذهباً باطلاً في الامور المختصة بالايمان فقط . والايمان يختص به شيء على وجهين اصالة كالعقائد الايمانية وتبعاً كالامور التي يلزم عنها فساد في عقيدة ايمانية والبدعة يجوز ان تتعلق بكليهما كالايان

اذا اجيب على الاول بانه كما ان بدع اليهود والفريسيين كانت تتعلق بمذاهب مختصة بمعتقد اليهود او الفريسيين كذلك بدع المسيحيين ايضاً تتعلق بما يختص بالدين المسيحي

وعلى الثاني بانه انما يعتبر مفسراً للكتاب المقدس على خلاف المعنى المراد من الروح القدس من يفسره على وجه مناف لما أوحى بالروح القدس وعليه

قول حزقيال ١٣ : ٦ عن الانبياء الكذبة « اصرُّوا على قلوبهم » اي بتفسير الكتاب تفسيراً باطلاً - وايضاً انما يصرح المؤمن بايمانه بالالفاظ التي ينطق بها فان الافرار فعلٌ من افعال الايمان كما مرَّ في مب ٣ ف ١ فاذا كان التعبير عن الامور الايمانية غير محكم فقد يؤدي الى فساد في الايمان ولهذا قال البابا لاون في رسالة الى بروتريوس اسقف الاسكندرية « ان اعداء صليب المسيح يرصدون اقوالنا والفاظنا فلا نجعل لهم سبيلاً ولو يسيراً لان يفتروا علينا انا موافقون على القول النسطوري »

وعلى الثالث بما قاله اوغسطينوس وورد في الاحكام ٢٤ مب ٣ من ان « الذين يدافعون عن آرائهم ولو كانت باطلة وفاسدة لا عن عناد او مكابرة بل سعياً وراء الحق باجتهاد وتدقيق اذا كانوا مستعدين للعدول عنها متى تبينوا الحق لا ينبغي ان يجعلوا في جملة المبتدعة » اي لانهم لا يقصدون بذلك معارضة الكنيسة في تعليمها . ومن هذا القليل ما نجده بين بعض الامة من الخلاف اما في ما لايس الايمان او في ما لم تكن الكنيسة قورته وجزمت به من بعض الامور المختصة بالايمان واما بعد ان يتقرر ذلك بسلطان الكنيسة الجامعة فاذا تصدى احد لمعارضتها فيه واصرَّ على ذلك اعتبر مبتدعاً . وهذا السلطان قائم اصانة في الخبر الاعظم فقد قيل في الاحكام ٢٤ مب ١ « كلما اضطرب امر الايمان وجب على جميع اخوتنا وزملائنا في الاسقفية ان لا يرجعوا في ذلك الا الى بطرس اي الى سلطان خليفته » فانه لا ايرويمس ولا اوغسطينس ولا غيرها من ائمة الدين يؤيد قولاً له منافياً لما يجزم به هذا السلطان وعليه قول ايرويمس في رسالة له الى البابا داماس « هذا هو ايها البابا الكل القبط الايمان الذي تعلمناه في الكنيسة الكاثوليكية فان كان شيء منه ربما لم يبرع فيه جانب السلامة او التدقيق فترغب ان يصلح منك ان

خليفة بطرس في ايمانه وكرسيه . وان تقرر ايماننا هذا بحكم سلطانك الرسولي فكل من يتعرض بعده لخطيئتي يثبت بذلك انه جاهل او غير مخلص او انه ليس كاثوليكيًا ايضاً بل مبتدعاً»

الفصل الثالث

في ان المبتدعة هل ينبغي احتسابهم

يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر انه ينبغي احتمال المبتدعة فقد قال الرسول في ٢ تيمو ٢ « عبد الله يجب عليه ان يكون حليماً مؤدباً بدعوة الذين يقاومون الحق عسى ان يوثقهم الله التوبة لمعرفة الحق فيفيقوا من نغمة الشيطان » واذا لم يحتل المبتدعة بل دُفِعُوا للموت تعذر عليهم التوبة . فيظهر اذن ان هذا مناف لوصية الرسول

٢ وايضاً ما لا بد منه في الكنيسة ينبغي احتماله . ولا بد من البدع في الكنيسة فقد قال الرسول في ١ كور ١١ : ١٩ « لا بد من البدع ليظهر فيكم المزكّن » . فيظهر اذن انه ينبغي احتمال المبتدعة

٣ وايضاً قد امر السيد عبيده في متى ١٣ ان يدعوا الزوان يثبت الى وقت الحصاد المراد به منتهى الدهر كما فُسر في الموضع المتقدم . والمراد بالزوان المبتدعة على ما فسر القديسون . فينبغي اذن احتمال المبتدعة

لكن يعارض ذلك قول الرسول في تيطس ٣ « الرجل المبتدع بعد الانذار مرة واخرى اعرض عنه عالماً ان من هو كذلك قد فسد تماماً »

والجواب ان يقال ينبغي ان يُعتبر في المبتدعة امران احدهما من جهتهم والثاني من جهة الكنيسة فالامر المعتبر من جهتهم هو الخطيئة التي لم يستوجبوا بها ان يُفصلوا عن الكنيسة بالحرم فقط بل ان يُنفوا من العالم بالموت ايضاً فان افساد الايمان الذي به تقوم حياة النفس لا فضع جداً من تزيف الدرام

التي هي قوام الجيرة الزمنية - فاذا كان مزيفو الدراهم او غيرهم من المجرمين يقضي عليهم عدل الولاة العالمين بماجل الموت فلان يقضي العدل على المبتدعة عند ثبوت ابتداعهم ليس بماجل الحرم فقط بل بماجل الموت ايضاً أولى - والامر المعتبر من جهة الكنيسة هو الرحمة بقصد اهتداء الضالين ولهذا فهي لا تقضي عليهم عاجلاً بل بعد الانذار مرة واخرى كما رسم الرسول اما اذا بقي المبتدع بعد ذلك مصرّاً على ضلاله ويشت الكنيسة من اهتدائه فانها توجه عنايتها الى خلاص غيره فتفصله عنها بقضاء الحرم ثم تتركه ليستأصل من العالم بالموت بالقضاء العالمي فقد قال ايرونيمس وورد في الاحكام ٢٤ مب ٣ « ينبغي قطع اللحم الفاسد وطرده النعجة الجرباء من الحظيرة لئلا يتولى اللهب والفساد والنتن والموت جملة البيت والجمهور والبدن والقطيع - فقد كان اريوس في الاسكندرية شرارة واحدة الا انه لعدم تعجل اطلاقها انتشر لمبيها في العالم كله »

اذا اجيب على الاول بان تأديب المبتدع مرة واخرى هو من قبيل تلك الواحدة فان ابى الارعواء يعتبر فاسداً كما صرح به الرسول في الموضع المورد في المعارضة

وعلى الثاني بان الفائدة الحاصلة عن البدع وهي تقرير ثبات المؤمنين كما قال الرسول ودفع الكسل بالاجتهاد في مطالعة الكتاب المقدس كما قال اوغسطينوس خارجة عن قصد المبتدعة فهم انما يقصدون افساد الايمان الذي يترتب عليه اعظم الاضرار ولهذا فوجوب اعتبار ما يقصدونه بالذات مما يدعو الى استئصالهم اولى من وجوب اعتبار ما يحصل بغير قصدهم مما يدعو الى احتمالهم

وعلى الثالث بما ورد في الاحكام ٢٤ مب ٣ من ان « الحرم والاستئصال متغايران اذا لمّا يجرّم من يجرّم لتخلص روحه في يوم ربنا على ما قال الرسول في ا كور ٥: ٥ » ومع ذلك فاذا استؤصل المبتدعة بالموت فليس ذلك منافياً

لا امر الرب اذ لما يراد به الذهبي عن قلع الزوآن متى تمذر قلمه بدون قلع الخطية
ايضاً كما مرّ في البحث الآنف ف ٨ عند الكلام على الكفرة بالاجال

الفصل الرابع

في ان الذين يرجعون عن البدعة هل ينبغي ان يُقبلوا من الكنيسة
يُغتنق الى الثالث بان يقال : يظهر ان الذين يرجعون عن البدعة ينبغي
ان يُقبلوا من الكنيسة قطعاً فقد قيل في ارميا ٣ : ١ بلسان الرب « زيت مع
اخلاء كثيرين فارجعي الي » وحكم الكنيسة هو حكم الله كقوله في تثا
١٧ : « اسمعوا للصغير سماعكم للكبير ولا تحابوا احداً فان الحكم لله » فمن
يزني اذن بالكفر الذي هو زنى روحاني ينبغي مع ذلك قبوله

٢ وايضاً ان الرب امر بطرس في متى ١٨ : ٢٢ ان يغفر للاخ الحاطيء
لا الى سبع مرات فقط « بل الى سبعين مرة سبع مرات » والمراد بذلك على
ما فسرهم ايرونيمس وجوب المغفرة لمن يخطئ مهما تكرّر خطاه . فاذا مهما
تكرّر خطأ انسان بتكرار السقوط في البدعة ينبغي ان يُقبل من الكنيسة

٣ وايضاً ان البدعة ضرب من الكفر . ومن اراد من الكفرة
الاخرين الاهتداء يُقبل من الكنيسة . فينبغي اذن قبول المبتدعة ايضاً
لكن يمارض ذلك قوله في الاحكام الشرعية « من يعلم انه عاد الى البدعة
بعد ان جحدتها ينبغي ان يُترك للقضاء العالي » فليس ينبغي اذن قبول الكنيسة له
والجواب ان يقال ان الكنيسة بناء على ما رسمه لها الرب تتناول محبتها
الجميع لا الاصدقاء منهم فقط بل الاعداء والمضطهدين ايضاً كقوله في متى ٥
٤٤ : « احبوا اعداءكم وأحسنوا الى من يبغضكم » ومن مقتضى المحبة ان
يريد الانسان خير القريب ويفعله . والخير نوعان احدهما روحي وهو خلاص
النفس وهذا هو المنقصود بالذات من المحبة لان المحبة توجب على كل انسان ان

يريد هذا الخير لغيره فاذا اعتبر هذا الخير فالبتدعة الراجعون مهما تكرر سقوطهم في البدعة ينبغي ان تقبلهم الكنيسة للتوبة التي بها يُنتج لهم طريق الخلاص والآخر زماني وهو مقصود من المحبة تبعاً وذلك كالحياة الجسدية واقتناء الاشياء العلية وطيب الاحدثة والمقام البيعي او العالي فان هذا لا توجب علينا المحبة ان نريده للاغيار الا بالنسبة الى خلاصهم وخلاص غيرهم الابدي فما يوجد اذن من هذه المبررات في فرد واحد اذا امكن ان يحول دون الخلاص الابدي في كثيرين فلا توجب المحبة ان نريده له بل بالاحرى ان نريد ان لا يكون له اولا لوجوب تفضيل الخلاص الابدي على الخير الزمني وثانياً لان خير الجمهور يُفضل على خير الفرد فلو قيل دائماً المبتدعة الراجعون وأبقى على حياتهم وسائر خبراتهم الزمنية فربما اضر ذلك بخلاص غيرهم اولا لانهم لو عادوا الى السقوط في البدعة لافسدوا غيرهم وثانياً لان عدم الاقتصاص منهم يجرى غيرهم على تكرار السقوط في البدعة بدون خوف فقد قيل في جا ٨: ٢ « اذا كان لا يقضى بسرعة على الاشرار اقترف بنو البشر الشرور من غير خوف » ولهذا فالراجعون عن البدعة لأول مرة لا تقبلهم الكنيسة للتوبة فقط بل تبقي على حياتهم ايضاً وربما اعادت اليهم تسامحاً ما كان لهم من المقامات اليعية اذا آلت منهم الاخلاص في رجوعهم وكثيراً ما ورد ان هذا جرى حياً للسلامة . واما متى تكرر سقوط القبولين فيكون ذلك دليلاً على عدم ثباتهم في الايمان فان رجعوا بعد ذلك يقبلوا للتوبة ولكن لا يعفون من حكم الموت

اذا اوجب على الاول بان الراجعين 'يقبلون دائماً في حكم الله لان الله هو فاحص القلوب ويعرف الراجعين حقيقة' واما الكنيسة فليس لها ان تقتدي في ذلك بالله . وهي تعتبر الذين يتكرر سقوطهم بعد قبولها اياهم غير

مخلصين في رجوعهم اليها فهي لا تسد في وجوههم حيل الخلاص ولكنها لا تجيرهم من خطر الموت

وعلى الثاني بان كلام الرب لبطرس انما هو على الخطيئة المقترفة في حقهِ ليغفرها لآخيه التائب اليه وهذه يجب اغتفارها دائماً لا على الخطيئة المقترفة في حق القريب او في حق الله فان اغتفار هذه ليس في اختيارنا كما قال ايرونيموس بل قد رسمت الشريعة في ذلك وجهاً ملائماً لكرامة الله ومنفعة القريب

وعلى الثالث بان الكفرة الآخرين الذين لم يكونوا قد آمنوا قط اذا اهتدوا فلا وجه للاستدلال على عدم ثباتهم في الايمان كالمبتدعة المتكررة سقوطهم فليس حكم الفريقين واحداً

المبحث الثاني عشر

في الردة - وفيه فصلان

ثم ينبغي النظر في الردة والبحث في ذلك بدور على مسألتين - ١ في ان الردة هل هي من قبيل الكفر - ٢ في ان المروسين هل يحلن بسببها من قيد ولاية الزوايا المرتدين

الفصل الاول

في ان الردة هل هي من قبيل الكفر

يتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان الردة ليست من قبيل الكفر لان ما كان مبدءاً لكل خطيئة لا يظهر انه من قبيل الكفر لحدوث خطايا كثيرة من دون الكفر . ويظهر ان الردة هي مبدءاً كل خطيئة فقد قيل في سي ١٠ : ١٤ « اول كبرياء الانسان ارتداده عن الرب » وقيل بعد ذلك « الكبرياء اول كل خطيئة » . فليست الردة اذن من قبيل الكفر

٢ وايضاً ان الكفر يقوم في العقل . ويظهر ان الردة تقوم بالاحرى في ما كان ظاهراً من فعل او قول او في الارادة الباطنة ايضاً في ام ٦: «الرجل المرتد لا منفعة به يسعى بقول الكذب ويفهم بعينه ويضرب برجله ويعلم باصبعه ويدبر الشر يقبضه الفاسد وفي كل حين يزرع الفتن» وايضاً فمن يختن او يكرم قبر محمد يعتبر مرتدًا . فالردة اذن لا ترجع قصداً الى الكفر

٣ وايضاً لما كانت البدعة من قبيل الكفر كانت نوعاً معيناً منه فلو كانت الردة من قبيل الكفر لكانت نوعاً معيناً منه . وليس الامر كذلك على ما يظهر مما مر في مب ١٠ ف ٥ . فليست الردة اذن من قبيل الكفر

لكن يعارض ذلك قوله في يو ٦: ٦٧ «رجع كثيرون من تلاميذه الى الوراء» اي ارتدوا عن الايمان به وهم الذين قال عنهم الرب هناك قبل ذلك «ان قوماً منكم لا يؤمنون» فالردة اذن من قبيل الكفر

والجواب ان يقال ان معنى الردة الرجوع عن الله وهذا يكون على انحاء مختلفة بحسب اختلاف كيفية اتصال الانسان بالله فان الانسان يتصل بالله اولاً بالايمان وثانياً بما ينبغي من خضوع الارادة له تعالى واثباتها لرسمه وثالثاً ببعض التوافل انحصورة كاتخاذ الحالة الرهبانية والاكليريكية او الاتسام بالدرجات المقدسة . ومتى زال التأخر بقي المتقدم ولا يُعكس فقد يرتد اذن الانسان عن الله بخلاف الحالة الرهبانية التي نذرناها او الدرجة التي قبلها وهذه يقال لها ردة الرهبانية او الدرجة وقد يرتد عنه بتمرد النفس على اوامره الالهية وهذان النوعان من الردة يمكن للانسان ان يبتقي معهما متصلاً بالله بالايمان اما ان خلع الايمان فينثذ يظهر انه اعرض عن الله بالكعبة وهذا هو المراد بالردة على الاطلاق اي خلع الايمان ويقال لها ردة الحياة وهي بهذا المعنى من قبيل الكفر

إذا أجيب على الأول بأن هذا الاعتراض إنما يرد على النوع الثاني من
الردة وهو تمرد الإرادة على أوامر الله وهذا يحصل في كل خطيئة مبيتة
وعلى الثاني بأن الإيمان ليس يقتضي تصديق الجنان فقط بل إظهار الإيمان
الباطن بالأقوال والأفعال الثابتة أيضاً لأن الأقوال باللسان فعل من أفعال
الإيمان وعلى هذا النحو تعتبر بعض الأقوال أو الأفعال الظاهرة من قبيل
الكفر من حيث تدل عليه على حد قولنا لما يدل على الصحة صحيح. وأما الآية
الموردة فهي وإن جاز حملها على مطلق الارتداد تصدق بالوجه الآخر على
الارتداد عن الإيمان لأن الإيمان لكونه الأساس الأول للمرجوات وبغير إيمان
لا يستطيع أحد أن يرضي الله كما في عبر ١١ فإذا زال لا بقي في الإنسان ما
يمكن أن يكون مفيداً للخلاص الأبدي ولهذا قيل أولاً أن الرجل المرتد لا منفعة
به. ثم الإيمان هو حياة النفس كقوله في رو ١٢: ١ «البار بالإيمان يحيا»
فكما أنه إذا زالت الحياة الجسدية اختل ترتيب أعضاء الإنسان وأجزائه كلها
كذلك إذا زالت حياة البر التي تحصل بالإيمان بدا اختلال الترتيب في
الأعضاء كلها وأولاً في القم الذي هو أخص معبر عن القلب وثانياً في العيين
وثالثاً في آلات الحركة ورابعاً في الإرادة التي تجنح إلى الشر وهذا يلزم عنه
زرع الإنسان الفتن قاصداً بذلك إخراج الغير عن الإيمان كما خرج هو عنه
وعلى الثالث بأن نوع الكيفية أو الشكل لا يتغير باعتبار كونه مبدأً
للحركة أو منتهى لها بل الأنواع بعكس ذلك تعتبر بحسب حدود الحركات.
والكفر هو للردة بمنزلة الحد الذي تنتهي إليه حركة الخارج عن الإيمان.
فالردة إذن ليست نوعاً معيناً من الكفر بل حالاً مجسمة له كقوله في ٢ بط ٢: ٢١
«لأنهم يعرفوا الحق لكن خيراً لهم من أن يعدلوا بعد ما عرفوه»

الفصل الثاني

في ان الملك هل يفقد بارتداده عن الايمان الولاية على رعاياه بحيث
لا تجب عليهم طاعته

يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان الملك لا يفقد بارتداده عن الايمان
الولاية على رعاياه بل تجب عليهم طاعته فقد قال امبروسوس ان « الملك
يوليانوس مع انه كان مرتدًا كان تحت امره جنود مسيحيون حين كان يقول
لهم امشقوا الحسام للذب عن المملكة كانوا يطيعونه » فرعايا الملك اذن لا
يجلون من قبه ولايته بسبب ارتداده

٢ وايضاً ان المرتد عن الايمان كافر . وقد وجد رجال قديسون خدموا
بامانة اسراة كفرة كما خدم يوسف فرعون ودانيال نبوكد نصر ومردخاي
اجشورش . فاذا ليس ينبغي ان يُعفى الرعايا من طاعة الملك بسبب ارتداده
عن الايمان

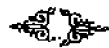
٣ وايضاً ان الله يعرض عنه بكل خطيئة كما يعرض عنه بالارتداد
عن الايمان فلو كان الملوك يفقدون بارتدادهم عن الايمان حق الساطع على
رعاياهم المؤمنين اكانوا يجمع الحجة يفقدونه ايضاً بالخطايا الأخر . وهذا بين
البطلان . فليس ينبغي اذن الخروج عن طاعة الملوك بسبب ارتدادهم
عن الايمان

لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس السابع في المجمع الروماني الخامس
« من كان مرتبطاً بالمحرومين بعهد الامانة او بالقسم فممن جرياً على ما رسمه
اسلافنا القديسون نخله بالسلطان الرسولي من القسم ونهاه كل النهي عن ان
يرعى لهم عهد الامانة الى ان يكفروا عن اثمهم » والموتدون عن الايمان محرومون
كالمبتدعة على ما ورد في الاحكام الشرعية . فليس ينبغي الطاعة اذن للملوك

المرتدين عن الايمان

والجواب ان يقال ان الكفر ليس في حد نفسه منافياً للسلطة كما مر في
 متب ١٠ ف ١٠ لان السلطة تحصل بمقتضى حق الامر الذي هو حق بشري
 واما تمايز المؤمنين والكفرة فيحصل بمقتضى الحق الالهي الذي لا ينتسخ به
 الحق البشري غير ان من يرتكب اثم الكفر يجوز ان يحكم عليه بفقد حق
 السلطة كما قد يحكم عليه بذلك لذنوب اخرى . على انه ليس من شأن الكنيسة
 ان تعاقب الذين لم يؤمنوا قط على كفرهم كقول الرسول في ١ كور ١٢: ٥
 « ماذا يعني ان ادين الذين في الخارج » ولكنها تقدر ان تحكم بعقوبة من كفروا
 بعد ايمانهم ومن الصواب ان يعاقبوا بفقد سلطتهم على الرعايا المؤمنين لجواز ان
 يؤدي ارتدادهم هذا الى فساد عظيم في الايمان لان الرجل المرتد بدبر الشر
 بقلبه ويزرع الفتن قاصداً ان يرد الناس عن الايمان كما مر في الفصل الآنف
 ولهذا حالما يعلن الحكم مجرم واحداً بسبب ارتداده عن الايمان يحمل رعاياه
 بمجرد ذلك من سلطانه ومما كانوا موثقين به من قسم الامانة له
 اذا اجيب على الاول بان الكنيسة بسبب حداثة عهدها في ذلك
 الزمان لم تكن قادرة حينئذ على كبح ملوك الارض ولهذا احتملت ان يطيع
 المؤمنون يوليانوس المرتد في ما لم يكن منافياً للايمان اجتناباً لخطر اعظم
 على الايمان

وعلى الثاني بان للكفرة الذين لم يؤمنوا قط حكماً آخر كما تقدم
 وعلى الثالث بان الارتداد عن الايمان يفصل الانسان بالكلية عن الله
 كما مر في الفصل الآنف وليس كذلك كل خطيئة اخرى



المبحث الثالث عشر

في التجديف بالعموم — وفيه أربعة فصول

ثم ينبغي النظر في خطيئة التجديف المتأبلة للاقرار بالايان واولاً في التجديف بالعموم وثانياً في التجديف الذي يقال له خطيئة في حق الروح القدس . اما الاول — فالبحث فيه يدور على اربع مسائل — ا في ان التجديف هل يقابل الاقرار بالايان — ٢ هل هو — نعماً خطيئة مميتة — ٣ هل هو اعظم الخطايا — ٤ هل يوجد عند المالكين

الفصل الاول

في ان التجديف هل هو مقابل للاقرار بالايان

يتخلى الى الاول بان يقال : يظهر ان التجديف ليس مقابل للاقرار بالايان : هو التكلم على الله بالاهانة او الشتيمة . وهذا يرجع بالاحرى الى التواء التمسك على الله لا الى الكفر به . فليس التجديف اذن مقابل للاقرار بالايان

٢ وايضاً قال الشارح في تفسير قول الرسول في افس : ٤ : ٣١ لينزع منكم كل تمجيد « على الله او على القديسين » ويظهر ان الاقرار بالايان لا يتعلق الا بما هو خاص بالله الذي هو موضوع الايمان . فليس التجديف اذن مقابل دائماً للاقرار بالايان

٣ وايضاً قال بعض ان انواع التجديف ثلاثة احدها ان يوصف الله بما لا يليق به والثاني ان ينفي عنه ما يليق به والثالث ان توصف الخلق بما هو خاص بالله . ومن ذلك يظهر ان التجديف لا يتعلق بالله فقط بل بالمخلوقات ايضاً . وموضوع الايمان هو الله . فليس التجديف اذن مقابل للاقرار بالايان

لكن يعارض ذلك قول الرسول في ١ تيمو : ١٣ : « كذب من قبل مجدفاً ومضطهداً » ثم قوله بعد ذلك « فعلت ذلك عن جهل في حال عدم

الايان ٥٠ فيظهر من ذلك ان التجديف من قبيل الكفر

والجواب ان يقال يظهر ان معنى التجديف اعتضام حق خيرية سامية ولا سيما الخيرية الالهية ٥ والله هو ذات الخيرية كما قال ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ١ فكل ما يليق به يرجع الى خيرته وكل ما لا يخصه فهو بمنزلة عن كنهه الخيرية الكاملة التي هي ذاته فاذا كل من ينفي عن الله ما يليق به او يثبت له ما لا يليق به فقد اعتضم حق الخيرية الالهية وهذا يمكن وقوعه على نحوين برأي العقل وحده وبرأيه مع كراهة في القلب بعكس الايمان بالله الذي يستكمل بحجته ٥ اذا تقرر ذلك فاعتضام حق الخيرية الالهية يكون اما بالعقل فقط او بالقلب ايضاً فان حصل في القلب فقط فهو تجديف القلب وان ظهر خارجاً بالكلام فهو تجديف الفم وهو بهذا الاعتبار مقابل للاقرار بالايمان اذا اجيب على الاول بان من يقصد بكلامه على الله اهائته يمتنع حق الخيرية الالهية لا بفساد نظر العقل فقط بل بفساد ميل الارادة التي تكره الكرامة الالهية وتصد عنها جهدها ايضاً وهذا هو التجديف الكامل وعلى الثاني بان الله كما يعظم في قديسه من حيث تعظم الاعمال التي يعملها فيهم كذلك التجديف عليهم يرجع اليه بطريق الزوم وعلى الثالث بانه لا يصح في الحقيقة قسمة خطيئة التجديف الى تلك الانواع الثلاثة فان وصف الله بما لا يليق به ونفي ما لا يليق به عنه انما هما متغايران بطريق الايجاب والسلب وتماير الملكة على هذا الوجه لا يفعل تغايراً في النوع فانه يعلم واحد بعينه يتبين بطلان الايجابات والسلب وبجهل واحد بعينه يمتطأ في كليهما لان السلب يثبت بالايجاب كما في كتاب البرهان ف ٢٥ - اما وصف المخلوقات بما هو خاص بالله فيظهر انه من قبيل وصفه بما لا يليق به فان كل ما هو خاص بالله فهو الله نفسه فوصف خلقه اذن بما

هو خاص بالله هو جمل الله نفس الخليفة

الفصل الثاني

سيف ان التجديف مل هو دائماً خطيئة مميتة

يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان التجديف ليس دائماً خطيئة مميتة
فقد قال الشارح في تفسير قوله في كوروسي ٣ : ٨ اما الآن فانتم ايضاً اطرحوا
الآية « بعد الكبائر ينهي عن الصغائر » وهو ذكر التجديف في ما بعد .
فالتجديف اذن ' يعتبر من الصغائر التي هي خطايا عرضية

٢ وايضاً كل خطيئة مميتة فهي مقابلة لاحدى الوصايا العشر . وليس
يظهر ان التجديف مقابل لاحداها . فليس اذن خطيئة مميتة

٣ وايضاً ان الخطايا التي تُعترف بغير روية ليست مميتة ولهذا لم تكن
الحركات الأولى خطايا مميتة لانها تقدم روية العقل كما يظهر مما مر في اول
الثاني مب ٧٤ ف ٣ و ١٠ . والتجديف قد يحصل احياناً بغير روية . فليس
اذن دائماً خطيئة مميتة

لكن يعارض ذلك قوله في اح ٢٤ : ١٦ « من جدّف على اسم الرب
فليُقتل قتلاً » وليس ' يعاقب احد بالموت الا على خطيئة مميتة . فالتجديف
اذن خطيئة مميتة

والجواب ان يقال ان الخطيئة المميتة هي التي بها يفارق الانسان مبدأ
الحياة الروحية الأولى الذي هو محبة الله كما مر في اول الثاني مب ٧٢ ف ٥
فكل ما ينافي المحبة فهو في جنسه خطيئة مميتة . والتجديف ينافي في جنسه
المحبة الالهية لانه يتضمن حق الخيرية الالهية التي هي موضوع المحبة كما تقدم في
الفصل الآنف فهو اذن خطيئة مميتة باعتبار جنسه

اذّا اجيب على الاول بانه ليس المراد بذلك الشرح ان كل ما ذُكر بعد

هو من الصفات بل انه لعدم ذكره اولاً سوى الكبار ذكر بعدها بعض الصفات
مورداً في اثنا عشر شيئاً من الكبار ايضاً

وعلى الثاني بان التجديف لما كان مقابلاً للاقرار بالايان كما تقدم في
الفصل الآنف كان النهي عنه مندرجاً في النهي عن الكفر المفهوم من قوله
في خر ٢٠ انا الرب الهك الخ . او انه قد نُهي عنه بقوله هناك « لا تتخذ اسم
الهك باطلاً » فان من يفتر شيئاً على الله يتخذ اسم الله باطلاً باكثر من
الذي يثبت باسمه تعالى شيئاً باطلاً

وعلى الثالث بان التجديف يحصل من غير روية على نحوين احدهما ان
لا ينسب صاحبه الى ان ما يقوله تجديف وهذا يحدث متى اخذت سورة الانفال
انساناً فبدرت منه بداهة الفاظ حاصلة في تصورهم دون ان يلحظ معناها
وهو حينئذ خطيئة عرضية وليس من قبيل التجديف الحقيقي . والثاني ان
ينسب الى ان ما يقوله تجديف ويلحظ معنى الانفاظ التي ينطق بها وهو حينئذ
لا يبرأ من الخطيئة المميتة كما لا يبرأ منها من دفعته حركة الغضب البديهة
فقتل من كان جالساً الى جانبه

الفصل الثالث

في ان خطيئة التجديف هل هي اعظم الخطايا

يتخلى الى الثالث بان يقال: يظهر ان خطيئة التجديف ليست اعظم
الخطايا فانه يقال شر لما يضر كما قال اوغسطينوس في انكيريديون ف ١٢ :
وخطيئة القتل التي تهدم حياة الانسان اعظم ضرراً من خطيئة التجديف التي
لا يمكن ان ينال الله منها مضرة . فخطيئة القتل اذن اعظم من خطيئة
التجديف

٢ وايضاً كل من يحث فانه يستشهد الله على الكذب فكأنه يصفه

بالكذب . وليس كل مجدف يبلغ الى حدان يصف الله بالكذب . فالحنث
اذن خطيئة اعظم من التجديف

٣ وايضاً قال الشارح في تفسير قوله في مز ٧٤ : ٦ لا ترفعوا الى العلا
قرونكم ما نصه « ان اعظم رذيلة هو الاعتذار عن الخطيئة » فليس التجديف
اذن اعظم الخطايا

لكن يعارض ذلك قول الشارح في تفسير قوله في اش ١٨ : ٢ الى شعب
هائل الآية « كل خطيئة فهي اخف جرماً من التجديف »

والجواب ان يقال ان التجديف مقابل للاقرار بالايمان كما مر في ف ١
فله جسامه الكفر واذا اضيف اليه كراهة الارادة ازداء جسامه واذا أعين
بالكلام ازداء جسامه فوق ذلك ايضاً كما يزداد فضل الايمان بالمحبة والافرار .
ولما كان الكفر في جنسه اعظم الخطايا كما مر في مب ١٠ ف ٣ لزم ان
يكون التجديف ايضاً اعظم الخطايا لكونه من جنس الكفر ويزيد
جسامه

اذ اجيب على الاول بانه اذا قيس بين القتل والتجديف باعتبار
الموضوع الذي تتعلق به الخطيئة فظاهر ان التجديف الذي يخطأ به الى الله
مباشرة اعظم من القتل الذي يخطأ به الى اقرب واما اذا قيس بينهما
باعتبار اثر المضرة فاقتل اعظم فان اضرار القتل باقرب اعظم من اضرار
التجديف بالله الا انه لما كان قصد الارادة أولى بالاعتبار في جسامه الذنب
من اثر الفعل كما يتضح مما مر في اول الثاني مب ٧٣ ف ٨ كان المجدف بوجه
الاطلاق اعظم ذنباً من القاتل لانه يقصد الاضرار بالكرامة الالهية . ومع ذلك
فالقتل له المقام الاول بين الخطايا التي ترتكب في حق القريب
وعلى الثاني بان الشارح قال في تفسير قول الرسول لينزع منكم كل

تجديف « التجديف اقبح من الخنث » لان من يحنث لا يقول او يعتقد شيئاً باطلاً في حق الله كالمجديف بل يستشهد الله على الكذب لا لاعتباره ان الله شاهد زور بل لاعتقاده ان الله لا يشهد على ذلك بآية بيّنة وعلى الثالث بان الاعتذار عن الخطيئة حالٌ تزيد في جسامه كل خطيئة حتي التجديف ايضاً وبهذا الاعتبار يقال انه اعظم الخطايا اذ كل خطيئة تصير به اعظم

الفصل الرابع

هل يحرف المالكون

يتخلى الى الرابع بان يقال : يظهر ان المالكين لا يجدفون اذ انما يمسيك الآن بعض الاشرار عن التجديف خوفاً من العقوبات المستقبلية . والمالكون يذوقون هذه العقوبات فهم اشد ارباعاً منها . فهم اذن أولى بان يضبطوا انفسهم عن التجديف

٢ وايضاً ان التجديف لكونه اعظم الخطايا جرماً هو اولها بالعقاب . والحياة المستقبلية ليست محلاً لاستحقاق الثواب او العقاب . فليس فيها اذن محلٌ للتجديف

٣ وايضاً قيل في جا ١١ : ٣ « حيث تقع الشجرة هناك تكون » وهذا صريحٌ بان ما لم يحصل للانسان في هذه الحياة من استحقاق او خطيئة لا يحصل له بعدها . وسيهلك كثيرٌ ممن لم يكونوا مجدفين في هذه الحياة . فلن يجدفوا اذن في الحياة المستقبلية

لكن يعارض ذلك قوله في رؤ ١٦ : ٩ « فعذب الناس بحر شديد وجدفوا على اسم الله الذي له سلطان على هذه الضربات » وقد قيل في شرح ذلك هناك « ان الذين في جهنم وان علموا انهم مستوجبون ما يذوقونه من

العذاب يسوؤهم مع ذلك ان يكون لله قدرة على ان ينزل بهم الضربات «
وهذا يُعتبر تجديفاً في الحياة الحاضرة . فهو اذن تجديف ايضاً في الحياة
الأخرى

والجواب ان يقال ان من مقتضى حقيقة التجديف كراهة الخيرية الالهية
كما مر في ف ١ و ٣ . والذين في جهنم ان تزال اراذتهم الفاسدة معرضة عن
عدل الله فهم يحبون ما يعاقبون عليه ويريدون ان يستعملوه لو قدروا ويكرهون
العقوبات المنزلة بهم من اجل هذه الخطايا ولكنهم يتألمون من الخطايا التي
ارتكبوها لانهم يكرهونها بل لانهم يعاقبون عليها . فكراهم اذن للعدل
الالهي على هذا النحو تجديف باطن بالقلب . ويحتمل ان يمدفوا على الله
بافواههم ايضاً بعد القيامة كما يعظمه القديسون ايضاً بافواههم

اذ اُجيب على الاول بان الناس يُسكنون في الحياة الحاضرة عن التجديف
خوفاً من العقوبات التي يشنون انهم ينجون منها واما الخائفون في جهنم فلا
يرجون النجاة من عقوباتهم وليأسهم يندفعون الى كل ما تلقونه اياه اراذتهم
الفاسدة

وعلى الثاني بان استحقاق الثواب والعقاب خاص بمجال الطريق ولهذا فما
يفعله المسافرون من الخير يستحق ثواباً وما يفعلونه من الشر يستحق عقاباً واما
ما يفعله السعداء من الخير فلا يستحق ثواباً ولكنه من قبيل جزاء سعادتهم وكذلك ما
يفعله الهاككون من الشر لا يستحق عقاباً ولكنه من قبيل عقاب هلاكهم

وعلى الثالث بان كل من يموت وعليه خطيئة مميته تبقى معه الارادة
الكارهة العدل الالهي من وجه وبهذا الاعتبار يمكن ان يقع منه تجديف



المبحث الرابع عشر

في التجديف على الروح القدس — وفيه أربعة فصول

ثم ينبغي النظر بالخصوص في التجديف على الروح القدس والبحث في ذلك بدور على أربع مسائل — ١ في ان التجديف على الروح القدس او الخطيئة اليه هل هو نفس الخطيئة الصادرة عن سوء قصد — ٢ في انواع هذه الخطيئة — ٣ هل هي غير منتفزة — ٤ هل يمكن للانسان ان يخطأ الى الروح القدس منذ البدء قبل اقترانه خطايا اخرى

الفصل الاول

في ان الخطيئة الى الروح القدس هل هي نفس الخطيئة الصادرة عن سوء قصد يتخلى الى الاول بان يقال : يظهر ان الخطيئة الى الروح القدس ليست نفس الخطيئة الصادرة عن سوء قصد فان الخطيئة الى الروح القدس هي خطيئة التجديف كما في متى ١٢ . وليست كل خطيئة صادرة عن سوء قصد تجديفاً . فقد تتركب اجناس اخرى كثيرة من الخطايا عن سوء قصد . فالخطيئة الى الروح القدس ليست اذن نفس الخطيئة الصادرة عن سوء قصد . ٢ وايضاً ان الخطيئة الصادرة عن سوء قصد قسيمة للخطيئة الصادرة عن جهل وللخطيئة الصادرة عن ضعف . والخطيئة الى الروح القدس قسيمة للخطيئة الى ابن الانسان كما في متى ١٢ . فالخطيئة الى الروح القدس ليست اذن نفس الخطيئة الصادرة عن سوء قصد لان الاشياء التي مقابلاتها متغايرة متغايرة ٣ وايضاً ان الخطيئة الى الروح القدس جنس من اجناس الخطيئة يجعل له انواع معينة . والخطيئة الصادرة عن سوء قصد ليست جنساً خاصاً من اجناس الخطيئة بل هي حال او ظرف عام يمكن حصوله لجميع اجناس الخطايا . فالخطيئة الى الروح القدس ليست اذن نفس الخطيئة الصادرة عن سوء قصد لكن يعارض ذلك قول المعلم في الاحكام ٢ تم ٤٣ انما يخطأ الى الروح القدس من يروق له الشر لثاته . وهذا هو الخطأ عن سوء قصد . فيظهر لذن

ان الخطيئة الصادرة عن سوء قصد هي نفس الخطيئة الى الروح القدس والجواب ان يقال قد اختلف في الخطيئة الى الروح القدس او التجديف عليه على ثلاثة اقوال فالأئمة المتقدمون وهم اثناسيوس وايلاريوس وامبروسيوس وايرونيوس وكيرلس قالوا إنما 'يخطأ' الى الروح القدس متى جدف عليه صريحاً بشيء ما سواء اعتبر اسم الروح القدس من حيث دلالة على الذات التي تصدق على الثالوث كله لان كل اقنوم منه روح وقديس او من حيث دلالة على اقنوم واحد في الثالوث وبهذا الاعتبار جعل في متى ١٢ التجديف على الروح القدس قسماً للتجديف على ابن البشر فان من الافعال ما كان المسيح يفعله بالطبيعة البشرية كالاكل والشرب ونظائرها ومنها ما كان يفعله بالطبيعة الالهية كإخراج الشياطين وبعث الموتى وما اشبه ذلك مما كان يفعله بقوة لاهوته وبفعل الروح القدس الذي كان ممثلاً عنه في ناسوته وقد جدف اليهود أولاً على ابن البشر بقولهم عنه انه « اكل شرب تخمر ومحب للعشّارين » كما في متى ١١: ١٩ ثم جدفوا بعد ذلك على الروح القدس باسنادهم الى رئيس الشياطين تلك الاعمال التي كان يعملها بقوة لاهوته وبفعل الروح القدس ولهذا يقال انهم جدفوا على الروح القدس — اما اوغسطينوس فقد قال في كتاب كلام الرب ان التجديف على الروح القدس او الخطيئة اليه هو رفض التوبة نهائياً اي متى اقام الانسان على الخطيئة الميئة الى الموت وهذا لا يحدث بكلمة الغم فقط بل بكلمة القلب والعمل ايضاً وليس بكلمة واحدة بل بكلمات كثيرة وهذا الكلام بهذا الاعتبار يقال انه تجديف على الروح القدس لمنافاته مغفرة الخطايا لانها تحصل بالروح القدس الذي هو محبة الآب والابن ولم يقل الرب ذلك لليهود كانهم خطئوا الى الروح القدس لانهم حينئذ لم يكونوا قد رفضوا التوبة بتأن بل حذرهم من ان يؤدي بهم كلامهم هذا الى

ان يخطأ وا الى الروح القدس وظلّ هذا يجب ان يحمل ما ورد في مرقس ٣
 حيث بعد ان قيل من جدف على الروح القدس الآية قال الانجيلي «لأنهم
 كانوا يقولون ان فيه روحاً نجساً» - وقد ذهب غيرهم الى خلاف ذلك فقالوا
 انما 'يخطأ' الى الروح القدس او يجدف عليه متى خطي الى الصفة المخصوصة
 به وهي الخيرية التي 'يخص بها' كما 'يخص الآب بالقدرة والابن
 بالحكمة وبناء على هذا يقولون انه 'يخطأ الى الآب متى خطي عن ضعف
 والى الابن متى خطي عن جهل والى الروح القدس متى خطي عن سوء قصد
 اي عن اثار الشر كما مرّ يانه في اول الثاني مب ٢٨ ف او ٣ وهذا يحدث
 على نحوين أولاً عن ميل الملكة الفاسدة التي يعبر عنها بسوء القصد وليس
 الخطأ عن سوء قصد بهذا الاعتبار هو نفس الخطأ الى الروح القدس وثانياً
 من حيث ينبذ ويزال احتقاراً ما كان يمكن ان يمنع من اثار الخطيئة كما يزال
 الرجاء باليأس والخوف بالاغترار واشباه ذلك على ما سيأتي قريباً . وجميع هذه
 الاشياء التي تمنع من اثار الخطيئة هي آثار الروح القدس فينا ولهذا كان
 الخطأ عن سوء قصد بهذا الاعتبار خطأ الى الروح القدس

إذا اجيب على الاول بانه كما ان الاقرار بالايان لا يقوم باعلان الفهم
 فقط بل باعلان العمل ايضاً كذلك التجديف على الروح القدس يجوز ان
 يكون بالفهم وبالقلب وبالعمل

وعلى الثاني بان التجديف على الروح القدس هو باعتبار القول الثالث
 قسم للتجديف على ابن البشر من حيث ان ابن البشر هو ابن الله ايضاً اي
 «قوة الله وحكمته» كما في ١ كور ١ : ٢٤ . وهذا الاعتبار تكون الخطيئة
 الى ابن البشر هي الخطيئة الصادرة عن جهل او عن ضعف

وعلى الثالث بان الخطيئة الصادرة عن سوء قصد باعتبار صدورها عن

ميل الملكة ليست خطيئة مخصوصة بل حالاً من الاحوال العامة للخطيئة واما باعتبار صدورهما عن احتقار خاص لأثر الروح القدس فينا فهي خطيئة مخصوصة . والخطيئة الى الروح القدس هي ايضاً بهذا الاعتبار جنس خاص للخطيئة - وكذلك هي ايضاً باعتبار القول الاول . واما باعتبار القول الثاني فايست جنساً خاصاً للخطيئة لان رفض التوبة بتأناً يجوز ان يكون حالاً لكل جنس من اجناس الخطيئة

الفصل الثاني

هل ينبغي ان يجعل للخطيئة الى الروح القدس ستة انواع يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر انه لا ينبغي ان 'يجعل للخطيئة الى الروح القدس ستة انواع اي اليأس والاعتذار وعدم التوبة والاصرار ومقاومة الحق المعلوم والحسد على النعمة الاخوية وهي التي اوردها المعلم في كتاب الاحكام ٢ تم ٤٣ . فان انكار العدل الالهي او الرحمة الالهية كفر . واليأس تنكر به الرحمة الالهية والاعتذار ينكر به العدل الالهي . فلأن يكون كلاهما من انواع الكفر اولى من ان يكونا من انواع الخطيئة الى الروح القدس ٢ وايضاً يظهر ان عدم التوبة ينظر الى الخطيئة الماضية والاصرار ينظر الى الخطيئة المستقبلية . والمضي والاستقبال لا يتغاير بهما نوع الفضيلة او الرذيلة فان نفس الايمان الذي به نعتقد ان المسيح ولد اعتقد به الاقدمون انه سيولد . فليس ينبغي اذن ان يجعل الاصرار وعدم التوبة نوعين للخطيئة الى الروح القدس

٣ وايضاً ان « النعمة والحق يسوع المسيح حصلاً » كما في يو ١ : ١٧ فيظهر اذن ان مقاومة الحق المعلوم والحسد على النعمة الاخوية هما بالتجديف على ابن البشر اخص منهما بالتجديف على الروح القدس

٣ وايضاً قال برزدوس في كتاب التفسير والوصايا ١١ « ان نبذ الطاعة مقاومة للروح القدس » وقال الشارح ايضاً في اح ١٠ : ١٦ « التوبة الغير المخلصة تجديف على الروح القدس » ويظهر ايضاً ان الانشقاق مقاومة بلا توسط الروح القدس الذي به تحصل وحدة الكنيسة - ومن ذلك يظهر ان ما ذكر من انواع الخطيئة الى الروح القدس غير وافٍ

لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس قال في كتاب الايمان الى بطرس ان الذين يباسون من مفقرة الخطايا او يفترون برحة الله من غير استحقاق لها يخطأون الى الروح القدس وقال ايضاً في انكريدون « من قضى آخر يوم من حياته وهو مصرّ بفكره فقد خطى الى الروح القدس » وقال ايضاً في كتاب كلام الرب ان عدم التوبة خطيئة الى الروح القدس وفي كتاب خطبة الرب في الجبل ان محاربة الاخوة بغيران الحسد خطيئة الى الروح القدس وفي كتاب المعمودية الواحدة « من ازدرى الحق فهو اما يسيء بذلك الى الاخوة الذين اوحى اليهم الحق او يكفر بنعمة الله الذي يرشد الكنيسة بالهامه » وهكذا يظهر انه يخطأ الى الروح القدس

والجواب ان يقال ان اذا اعتبرت الخطيئة الى الروح القدس بحسب القول الثالث صح ان تجعل لها الانواع المتقدمة وهي تمتاز بحسب ازالة او احقار ما يمكن ان يمنع الانسان عن اتيار الخطيئة وهذا يكون اما من جهة قضاء الله او من جهة مواهبه او من جهة نفس الخطيئة فان الانسان ينصرف عن اتيار الخطيئة باعتبار القضاء الالهي الذي يجمع بين العدل والرحمة وبالرجاء الذي يحصل عن اعتبار الرحمة التي تنتفر الخطايا وتثيب على الخير وهو يزال بالياس ثم بالخوف الذي يحصل عن اعتبار العدل الالهي الذي يعاقب على الخطايا وهذا يزال بالاغترار اي متى اغتر الانسان بانه ينال المجد من دون استحقاق والمغفرة

من دون توبة - اما مواهب الله التي بها تنصرف عن الخطيئة فهي ثنتان
 احدها معرفة الحق التي يقابلها مقاومة الحق المعروف اي ان يقاوم الانسان ما
 يُعرف من حق الايمان ليتسع له مجال الخطيئة والاخرى معونة النعمة الباطنة التي
 يقابلها حمد النعمة الاخوية اي ان يعبد الانسان لا شخص اخيه فقط بل
 نعمة الله التي تزداد انتشاراً في العالم ايضاً - اما من جهة الخطيئة فالانسان
 يمكن ان ينصرف عن الخطيئة بامر من احدها ما في فعل الخطيئة من اختلال
 النظام والقابلية فان ملاحظة الانسان ذلك تدعوه عادة الى التوبة عن خطيئته
 ويقابل ذلك عدم التوبة لا من حيث يراد به الاقامة على الخطيئة الى الموت
 كما تقدم (والآلم يكن خطيئة مخصوصة بل حالاً من احوال الخطيئة) بل من
 حيث يراد به عزم الخاطئ على ان لا يتوب . والثاني خسارة الخير الذي
 يكتسبه الانسان في الخطيئة وقصر مدته كقوله في رو ٦: ٢١ «اي ثمر حصل
 لكم من تلك الامور التي تستحيون منها الآن» فان اعتبار ذلك يدعو الانسان
 عادة الى عدم ثبات ارادته في الخطيئة وهذا يزال بالاصرار وذلك متى وظد
 الانسان عزمه على التشبث بالخطيئة . وقد اشير الى هذين الامرين في ارميا ٦: ٦٠
 حيث قيل عن الاول «ليس من ندم على خطيئته قائلاً ماذا صنعت» وعن
 الثاني «كل واحد انقلب الى مسعاه كفرس يندفع الى القتال»

اذ اوجب على الاول بان خطيئة اليأس او الاعتذار لا تقوم بعدم اعتقاد
 عدل الله اورحمته بل باحتقارها

وعلى الثاني بان الاصرار وعدم التوبة لا يتغيران بحسب المضي والمستقبل
 فقط بل بحسب حقائق صورية تختلف باختلاف اعتبار ما يمكن اعتباره في
 الخطيئة كما تقدم

وعلى الثالث بان المسيح قد آتى النعمة والحق بمواهب الروح القدس التي

اولى الناس اياها

وعلى الرابع بان نبذ الطاعة يرجع الى الاصرار وعدم اخلاص التوبة يرجع الى عدم التوبة والانشقاق يرجع الى حسد النعمة الاخوية التي بها تقعد اعضاء الكنيسة

الفصل الثالث

في ان الخطيئة الى الروح القدس هل هي غير مغتفرة

يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الخطيئة الى الروح القدس مغتفرة فقد قال اوغسطينوس في كتاب كلام الرب « لا ينبغي اليأس من خلاص احد ما دام حلم الرب يدعو الى التوبة » ولو كان شيء من الخطايا غير مغتفر لوجب اليأس من خلاص بعض الخطاة . فالخطيئة الى الروح القدس اذن مغتفرة

٢ وايضاً لا تتغفر خطيئة الابطريق شفاء النفس من الله « وليس يتعذر شفاه مرض على الطيب القدير على كل شيء » كما قيل في شرح قوله في مز ١٠٢ : ٣ « الذي يشفي جميع امراضك » فالخطيئة الى الروح القدس اذن مغتفرة

٣ وايضاً ان الاختيار يتعلق بالخير وبالشر . وما دام الانسان في حال الطريق يمكن ان ينحط عن كل فضيلة فان الملاك ايضاً سقط من السماء وعليه قوله في ايوب ٤ « في ملائكته وجد نقيصة فكيف الذين يأوون بيوتاً من طين » فكذلك اذن يمكن للانسان ان يرجع عن كل خطيئة الى حال البر . فالخطيئة الى الروح القدس اذن مغتفرة

لكن يعارض ذلك قوله في متى ١٢ : ٣٢ « من قال كلمة على الروح القدس فلا يغفر له لا في هذا الدهر ولا في الآتي » وقول اوغسطينوس في

كتاب خطبة الرب في الجبل « ان هدد الخطيئة هي من شدة القباحة بحيث
يتعذر معها التواضع للصلاة »

والجواب ان يقال ان الخطيئة الى الروح القدس يقال لها غير مغتفرة على
انحاء مختلفة باختلاف المراد بها فعلى انها رفض التوبة بته يقال لها غير مغتفرة
بمعنى انها لا تُغتفر البتة لان الخطيئة الممثلة التي يقيم عليها الانسان الى الموت
لعدم اغتفارها في هذه الحياة بالتوبة لا تغتفر في الحياة المستقبلية ايضاً . اما على
القولين الآخرين فيقال لها غير مغتفرة ليس لانها لا تغتفر البتة بل لانها
تستحق من نفسها ان لا تُغتفر وذلك باعتبارين - اولاً باعتبار العقاب فان من
يخطئ عن جهل او ضعف يستحق عقاباً اخف واما من يخطئ عن سوء قصد
فليس له عذرٌ يخفف عقابه . وكذلك من كان يحدف على ابن البشر قبل اظهار
لاهوته كان يمكن عذره بسبب ضعف الجسد الذي كان يعاينه فيه فكان
لذلك يستحق عقاباً اخف واما من كان يحدف على نفس اللاهوت باسناده
اعمال الروح القدس الى الشيطان فلم يكن له عذرٌ يوجب تخفيف عقابه ولهذا
قال فم الذهب في تفسيره قول متي في خط ٤١ ان هذه الخطيئة لا تغتفر
 لليهود لا في هذا الدهر ولا في الآتي فقد عوقبوا عليها في هذه الحياة من
الرومانيين وفي الحياة المستقبلية بعذاب جهنم كما ان اثناسيوس ايضاً قد اورد
لذلك مثال ابايهم فانهم خاصموا اولاً موسى لقلة الماء والخبز وقد احتمل الرب
ذلك منهم لانه كان لهم في ضعف الجسد عذرٌ ولكنهم بعد ذلك اترفوا
خطيئة اجسم اذ اسندوا فضل الله عليهم باخراجه اياهم من مصر الى الصنم
بقولهم في خر ٣٢ : ٤ « هذه آلهتك يا اسرائيل التي اخرجتك من ارض
مصر » فكانهم جددوا بذلك على الروح القدس ولهذا عاجلهم الرب بالعقاب فسقط
منهم في ذلك اليوم نحو ثلاثة آلاف رجل وانذرهم بالعقاب في المستقبل بقوله

« وفي يوم انتقابي افتقد خطيتهم هذه » — وثانياً باعتبار الذنب كما يقال لداء أنه عياء من طبعه متى كان يزيل ما يمكن معالجته به كما لو ازال قوة الطبيعة او احدث أنفة من الطعام والدواء وان كان الله قادراً ايضاً ان يشفي من مثل هذا الداء . وعلى هذا النحو يقال للخطيئة الى الروح القدس انها غير مغفرة من طبعها من حيث تنفي ما به تُغفر الخطايا الا انه لا يُسدُّ بذلك سبيل المغفرة والشفاء على قدرة الله ورحمته التي 'يشفي' بها احياناً مثل هؤلاء شفاءً روحياً بما يشبه ان يكون معجزة

إذا اجيب على الاول بأنه انما لا ينبغي اليأس في هذه الحيرة من خلاص احدٍ باعتبار قدرة الله ورحمته واما باعتبار حال الخطيئة فيقال لبعض انهم ابناؤه الكفر كما في افسس ٢: ٢

وعلى الثاني بآب هذا الاعتراض ينهض باعتبار قدرة الله لا باعتبار حال الخطيئة

وعلى الثالث بان الاختيار يقبل دائماً في هذه الحياة التغير والانقلاب الا انه قد يرفض احياناً ما يمكن ان يتقلب به الى الخير باعتباره في نفسه فتكون الخطيئة من جهته غير مغفرة وان كان الله قادراً ان يغفرها

الفصل الرابع

في ان الانسان هل يقدر ان يخطأ الى الروح القدس قبل ان يتقدم ذلك خطايا أخرى

يخطئ الى الرابع بان يقال : يظهر ان الانسان لا يقدر ان يخطأ الى الروح القدس قبل ان يتقدم ذلك خطايا أخرى فان الترتيب الطبيعي يقتضي ان ينتقل الانسان من حال النقصان الى حال الكمال وهذا ظاهر في الصلحاء كقوله في ام ٤ : ١٨ « اما سبيل الصديقين فكأن نور المتلألئ الذي يزداد

ويتدرج الى قائم النهار» والكامل في الشرور هو الشر الاعظم كما قال
الفيلسوف في الالهيات ك ه . فاذا لكون الخطيئة الى الروح القدس هي اعظم
الخطايا يظهر ان الانسان يتأدى اليها بخطايا اخرى اصغر

٢ وايضاً ان الخطأ الى الروح القدس هو الخطأ عن سوء قصد او عن
اثر وهذا لا يستطيعه الانسان بفتة قبل ان يكون قد خطى مراراً متعددة فقد قال
الفيلسوف في كتاب الاخلاق ه اذا استطاع الانسان ان يفعل افعالا جائرة
فليس يستطيع مع ذلك ان يفعل بفتة فل الجائر اي عن اثار . فيظهر اذن
انه لا يمكن ان يخطأ الى الروح القدس الا بعد خطايا اخرى

٣ وايضاً ان التوبة وعدم التوبة يتعلقان بواحد بعينه . والتوبة لا تتعلق
الا بالخطايا الماضية . فكذلك ايضاً عدم التوبة الذي هو نوع من الخطيئة
الى الروح القدس . فلا بد اذن ان تكون الخطيئة الى الروح القدس مسبقة
بخطايا اخرى

لكن يعارض ذلك انه « هين » في عيني الرب ان يغني المسكين بفتة « كما
قيل في سي ١١ : ٢٣ فبعكس ذلك اذن يمكن لانسان ان يساق بفتة باغراء
الشیطان اخيث الى اعظم الخطايا وهي الخطيئة الى الروح القدس

والجواب ان يقال ان الخطأ الى الروح القدس هو الخطأ عن سوء قصد
على احد الاقوال كما مر في ف ١ والخطأ عن سوء قصد يقع على نحوين كما
مر هناك اولاً بميل الملكة وهذا ليس في الحقيقة خطأ الى الروح القدس ولا
يقع في الاول بل لا بد ان يتقدمه افعال من الخطايا يحصل عنها ملكة ثم يحدث
ميلاً الى الخطأ وثانياً باعراض الانسان احتقاراً عما يصرفه عن الخطيئة وهذا
هو في الحقيقة الخطأ الى الروح القدس كما مر هناك وهو يكون في الغالب مسبوقاً
بخطايا اخرى فقد قيل في ام ١٨ : ٣ « اذا بلغ المنافق قعر الخطايا حصل عنده

الازدراء» ومع ذلك فقد يحدث ان يخطأ خاطئ في اول فعل من افعال الخطيئة الى الروح القدس بالازدراء اما لما له من مطلق الاختيار والاستعدادات كثيرة سابقة فيه او لدافع شديد دفعه الى الشر مع ضعف ميله الى الخير ولهذا لا يكاد يمكن ان يحدث للرجال الكاملين ان يخطأوا بفتة في اول الامر الى الروح القدس وعليه قول اريمانوس في كتاب المبادئ ١ ف ٣ «لا اعتقد ان واحداً ممن بلغوا الدرجة العليا والكاملة يتلاشى أو يسقط بفتة بل لابد ان يسقط تدريجاً» وكذا يقال ايضاً اذا اريد بالخطيئة الى الروح القدس التجديف الصريح عليه فان هذا التجديف الذي عليه كلام المسيح يصدر دائماً عن ازدراء خبيث. اما اذا اريد بها رفض التوبة بتاتا كما ذهب اوغسطينوس فلا اشكال فيه لاقتضاء حقيقتها حيثئذ الاقامة على الخطايا الى منتهى الحياة

اذا اجيب على الاول بان الخير والشر ينتقل فيهما على الاغلب من حال النقصان الى حال الكمال من حيث يتدرج الانسان اما في الخير او في الشر ومع ذلك لا يمتنع في كليهما ان يبتدىء واحد من اعلى ما يبتدىء منه الآخر وهكذا ما يبتدىء منه واحد في الخير والشر يجوز ان يكون في جنسه كاملاً وان كان ناقصاً باعتبار درجات انتقال الانسان المتدرج الى الاحسن او الاقبح

وعلى الثاني بان هذا الاعتراض انما يرد على الخطيئة الصادرة عن سوء قصد متى كان صدورها عن ميل الملكة

وعلى الثالث بانه اذا اريد بعدم التوبة الاقامة على الخطيئة الى منتهى كما قال اوغسطينوس فظاهر ان عدم التوبة لا بد ان يكون مسبوقاً بخطايا كالنوبة اما اذا اريد به ملكة عدم التوبة التي باعتبارها تجعل نوعاً من الخطيئة الى الروح القدس فظاهر انه يجوز ان يكون قبل الخطايا ايضاً لجواز

ان يكون من لم يخطأ قط عازماً ان يتوب او ان لا يتوب لو خطئ

المبحث الخامس عشر

في عمى العقل وبلادة الحس — وفيه ثلاثة فصول

ثم ينبغي النظر في الرذائل المقابلة للعلم والفهم واذ قد تقدم لنا النظر في الجهل المقابل للعلم عند كلامنا على علل الخطايا فينبغي ان ننظر هنا في عمى العقل وبلادة الحس المقابلين لموهبة الفهم والبحث في ذلك بدور على ثلاث مسائل — ١ في ان عمى العقل هل هو خطيئة — ٢ في ان بلادة الحس هل هي خطيئة متغيرة لعمى العقل — ٣ في ان هاتين الرذيلتين هل تحدثان عن الخطايا البدنية

الفصل الاول

في ان عمى العقل هل هو خطيئة

يُخَطِّى الى الاول بان يقال : يظهر ان عمى العقل ليس خطيئة فان ما يُعَذَّر به الانسان على الخطيئة ليس خطيئة في ما يظهر . وهو يُعَذَّر بالعمى على الخطيئة فقد قيل في يو ٩ : ٤١ « لو كنتم عمياناً لما كانت لكم خطيئة » فليس عمى العقل اذن خطيئة

٢ وايضاً ان العقاب غير الذنب . وعمى العقل عقاب كما يظهر من قوله في اش ١٠ : ٦ « أعم قلب هذا الشعب » اذ لو لم يكن عقاباً لما فعله الله لكونه شراً . فليس اذن خطيئة

٣ وايضاً كل خطيئة فهي ارادية كما قال اوغسطينس في كتاب الدين الحق . وليس عمى العقل ارادياً فقد قال اوغسطينس في اعترافاته ك ١٠ « الجميع يحبون ان يعرفوا الحق الساطع » وقيل في جا ١١ : ٧ « النور بهيج والاعين تلتذ بنظر الشمس » فليس عمى العقل اذن خطيئة

لكن يعارض ذلك ان غريغوريوس في ادبياته ك ٣١ جعل عمى العقل

في جملة الرذائل الناشئة عن العجز

والجواب ان يقال كما ان العمى الجسماني هو عدم ما هو مبدأ للبصر الجسماني كذلك عمى العقل ايضاً هو عدم ما هو مبدأ للبصر العقلي ولهذا البصر مبادئ ثلاثة — اولها نور العقل الطبيعي وهذا لاقتضاء نوع النفس الناطقة اياه لا تغلو النفس عنه اصلاً الا انه قد يحول احياناً دون فعله عوائق من قبل القوى السافلة التي يفتقر العقل الانساني اليها في ادراكه كما هو ظاهر في المجانين والتزقين علي ما اسلفنا في ق ١ م ب ٨٤ ف ٧ و ٨ — والثاني نور حاصل بالملكة مضاف الى نور العقل الحاصل بالفطرة وهذا النور ربما خلت النفس عنه احياناً وخلوها عنه هو العمى الذي هو عقاب من حيث ان انطفاء نور النعمة يعتبر عقاباً وعليه قوله في حك ٢ : ٢١ عن بعض الناس « شرم اعمام » — والثالث مبدأ معقول يدرك به الانسان غيره . وفي قدرة العقل الانساني ان يلتفت اولا يلتفت الى هذا المبدأ المعقول ولعدم التفاته اليه سببان احدهما ان تصرف ارادة الانسان من تلقاء نفسها عن ملاحظته كقوله في مز ٣٥ : ٤ « ابي التبصر في احسان العمل » والثاني اشتغال العقل بامور أخر احب اليه تصرفه عن ملاحظة هذا المبدأ كقوله في مز ٥٧ : ٩ « هبطت عليهم النار (اي نار الشهوة) فلم يروا الشمس » وعمى العقل باعتبار كليهما خطيئة

اذ اوجب على الاول بان العمى الذي به يُعذّر الانسان على الخطيئة هو الذي يحصل عن نقص طبيعي في من يتعذر عليه النظر

وعلى الثاني بان هذا الاعتراض يرد على العمى الثاني الذي هو عقاب وعلى الثالث بان ادراك الحق محبوب بالذات لكل انسان ولكنه قد يكون مكروهاً لبعض الناس بالعرض اي من حيث يعوق الانسان عن امور

اخرى احب اليه

الفصل الثاني

في ان بلادة الحس هل هي منيرة لعمى العقل

يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان بلادة الحس ليست مغايرة لعمى العقل فان ضد الواحد واحد . وموهبة الفهم يقابلها البلادة كما قال غريغوريوس في ادبياته ك ٢ ويقابلها ايضاً عمى العقل من حيث ان الفهم يراد به مبدأ للبصر . فبلادة الحس اذن هي نفس عمى العقل

٢ وايضاً ان غريغوريوس عند كلامه على البلادة في ادبياته ك ٣١ يسميها بلادة الحس في العقل ويظهر ان ليس بلادة الحس في العقل شيئاً سوى ضعف العقل وهذا يرجع الى عمى العقل . فبلادة الحس اذن هي نفس عمى العقل

٣ وايضاً اذا كان بينهما فرق فانما هو في ما يظهر من حيث ان عمى العقل ارادي كما مر في الفصل الآنف وبلادة الحس طبيعية . والنقص الطبيعي ليس خطيئة فيلزم ان لا تكون بلادة الحس خطيئة وهذا خلاف ما قاله غريغوريوس في الموضع المتقدم حيث جعلها في جملة الرذائل الناشئة عن الشر

لكن يعارض ذلك ان للعقل اختلافات مختلفة . وقد قال غريغوريوس في ادبياته ك ٣١ ان بلادة العقل تنشأ عن الشر وعمى العقل ينشأ عن الفجور . فهما اذن رذيلتان متغايرتان

والجواب ان يقال ان البليد يقابل الذكي الحاد القواد ويقال لشيء حاد من حيث يقوى على نفوذ شيء آخر فاذا اتما يقال لشيء بليد من حيث هو غليظ لا يقوى على نفوذ شيء آخر . ويقال للحس الجسماني على وجه التشبيه انه ينفذ

الوسط من حيث يدرك موضوعه عن بعدٍ أو من حيث يقوى على ادراك دخائل
الشيء كأنما هو ينفذها فإذا يوصف بمدة الحس في الجسمانيات من يقوى على
ادراك محسوسٍ عن بعدٍ أما بالنظر أو بالسمع أو بالشم وبمكس ذلك يوصف
ببلادة الحس من لا يدرك الا المحسوسات العظيمة وعن قريب - وعلى مثال
الحس الجسماني يوجد أيضاً حسٌ عقلي وهو الذي يدرك «الاولئ والواخر»
كما في كتاب الاخلاق كما يدرك الحس المحسوسات على انها مبادئ المعرفة.
وهذا الحس العقلي ليس يدرك موضوعه بواسطة بعدٍ جسماني بل بوسائط
اخرى كما يدرك ماهية الشيء بخاصته والعلة بمعلولاتها فإذا انما يوصف بمدة
الحس العقلي من اذا ادرك خاصة شيء او معلولاته ادرك في الحال طبيعته
ومن يبلغ نظره الى دقائق احوال الشيء وانما يوصف بالبلادة العقلية من لا
يقوى على ادراك الحق في شيء الا بعد بيان امور كثيرة له ومع هذا فهو
ايضاً لا يقدر ان يبلغ الى ان ينظر نظراً كاملاً في كل ما هو من
حقيقة الشيء.

اذا تمهد ذلك فبلادة الحس العقلي تدل على ضعفٍ في العقل من جهة
نظره في الخيرات الروحية وعمى العقل يدل على عدم معرفته اياها بالمرّة وكلاهما
مقابل لموهبة الفهم التي بها يدرك الانسان الخيرات الروحية وينفذ بتدقيقه
دخائلها والبلادة خطيئة كمنى العقل من حيث هي ارادية كما يظهر في من
يأنف من تدقيق النظر في الروحيات او يتقاعد عنه لانشغاله بالجسديات.
وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات



الفصل الثالث

في ان عمى العقل وبلادة الحس هل يحدثان عن الخطايا البدنية
يتخطى الى الثالث بان يقال: يظهر ان عمى العقل وبلادة الحس لا يحدثان
عن الرذائل البدنية فان اوغسطينوس بعد ان قال في كتاب مناجاة النفس
« اللهم الذي لم تشأ ان يعرف الحق الا الاطهار » اصلح ذلك في كتاب الاصلاح
بقوله « قد يجاب بان كثيرين من غير الاطهار ايضاً يعرفون كثيراً من الحق »
واخص ما يتدنس به الناس الرذائل البدنية . فاذا ليس يحدث عمى العقل وبلادة
الحس عن الرذائل البدنية

٢ وايضاً ان عمى العقل وبلادة الحس نقص في الجزء العقلي من النفس
والرذائل البدنية من قبيل الفساد في البدن . وليس للبدن فعل في النفس
بل بالعكس . فالرذائل البدنية اذن لا تحدث عمى العقل وبلادة الحس
٣ وايضاً ان افعال الشيء من الاقرب اشد من افعاله من البعد .
والرذائل الروحية اقرب الى العقل من الرذائل البدنية . فلان يكون اذن
عمى العقل وبلادة الحس صادرين عن الرذائل الروحية اولى من ان يكونا
صادرين عن الرذائل البدنية

لكن يعارض ذلك ان غريغوريوس قال في ادبياته ك ٣١ ان بلادة
الحس العقلي صادرة عن الشره وعمى العقل صادر عن الفجور
والجواب ان يقال ان كمال الفعل العقلي في الانسان قائم بتجردة عن
اشباح المحسوسات فكما ازداد عقل الانسان تجرداً عن هذه الاشباح ازداد
قوة على ملاحظة المعقولات وترتيب جميع المحسوسات وقد قال انكساغوراس
ايضاً ان العقل لا يقدر ان يأمر ما لم يكن بسيطاً والفاعل لا يقدر ان يحرك
المادة ما لم يكن اعلى منها . ومن البين ان اللذة تصرف الفكر الى الاشياء التي

يستلذه الانسان فقد قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ١٠ ان كل واحد يفعل ما يستلذه على غاية ما ينبغي واما ما يضاد ذلك فاما لا يفعله البتة او يفعله بضعف . والشهوة والفجور من الرذائل البدنية يتعلقان بالذات المسماة بالذات الطعام والوقاع التي هي اقوى جميع الذات البدنية ولهذا كانا اعظم ما ينصرف به الانسان الى الامور الجسدية فيضعف فعله في المعقولات والفجور اعظم في ذلك من الشهوة لان لذة الوقاع اقوى من لذة الطعام ولهذا كان الفجور يحدث عى العقل الذي يكاد ينفي بالكلية ادراك الخيرات الروحية والشهوة يحدث بلاذة الحس التي تضعف ادراك الانسان لهذه المعقولات وبعبارة ذلك ما يقابلها من الفضائل وهو الامساك والعفة فانهما اعظم ما يروهب الانسان لكمال الفعل العقلي وعليه قوله في دانيال ١ : ١٧ « واعطى الله هؤلاء الفتيان (اي ذري الامساك والقناعة) معرفة وحذقا في كل كتاب وحكمة »

اذ اوجب على الاول بانه وان كان بعض الذين استولت عليهم الرذائل البدنية يتدرون احيانا ان يدققوا النظر في بعض ما يتعلق بالمعقولات بسبب جودة عقولهم الطبيعي او جودة ملكتهم فلا بد مع ذلك ان ينصرف فكروهم في الغالب عن تدقيق النظر في تلك الامور بسبب الذات البدنية ولهذا يقدر الدنسون ان يعرفوا بعض الحق ولكن دنسهم يعوقهم عن ذلك

وعلى الثاني بانه ليس المراد بفعل البدن في الجزء العقلي انه يفسده بل انه يحول دون فعله على الوجه المتقدم

وعلى الثالث بان الرذائل البدنية كلما كانت ابعد عن العقل كانت اصرف لفكره الى ما هو ابعد . فهي اذن اعوق للعقل عن النظر والتأمل



المبحث السادس عشر

في وصايا الايمان والعلم والفهم — وفيه فصلان

٠ ثم ينبغي النظر في الوصايا المتعلقة بما تقدم والبحث فيها بدور على مثلثين — ١ في الوصايا المتعلقة بالادمان — ٢ في الوصايا المتعلقة بموحي العلم والفهم

الفصل الاول

في ان الناموس العتيق حل وجب ان يرسم فيه وصايا تتعلق بالايمان

ينحط الى الاول بان يقال: يظهر ان الناموس العتيق قد وجب ان يرسم فيه وصايا تتعلق بالايمان اذ انما يوصى بما هو واجب وضروري وواشد ضرورة للانسان ان يؤمن كقوله في عبر ١١ : ٦ « بغير ايمان لا يستطيع احد ان يرضي الله » ٠ فقد وجب اذن غاية الوجوب رسم وصايا تتعلق بالايمان

٢ وايضاً ان العهد الجديد مندرج في العهد العتيق اندراج المرموز اليه في الصورة الرمزية كما مر في اول الثاني مب ١٠٧ ف ٣ ٠ وفي العهد الجديد اوامر صريحة تتعلق بالايمان كقوله في يوح ١٤ : ١ « آمنوا بالله وآمنوا بي » ٠ فيظهر اذن انه قد وجب ان يرد في الناموس العتيق وصايا تتعلق بالايمان

٣ وايضاً ان الامر بفعل فضيلة والنهي عما يقابلها من الرذائل في حكم واحد ٠ وقد ورد في الناموس العتيق وصايا كثيرة تنهى عن الكفر كقوله في خر ٣ : ٢ « لا يكن لك آلهة اخرى تجاهي » وقد نهوا في تث ١٣ عن سماع كلام المتنبي اورائي الحلم الذي يحاول ان يزيغهم عن الايمان بالله ٠ فقد وجب اذن ان يجعل في الناموس العتيق ايضاً وصايا تتعلق بالايمان

٤ وايضاً ان الاقرار باللسان فعل من افعال الايمان كما مر في مب ٣ ف ١ ٠ وفي الناموس العتيق وصايا تتعلق بالاقرار بالايمان وباداعته فقد امروا في خر ١٢ : ٢٦ و ٢٧ ان يوضحوا وجه الرسم الفصحي لمن يسأله عنه

من ابنائهم . والأمر أيضاً في تث ١٣ بقتل من ينشر تعليماً منافياً للإيمان . فقد
وجب إذن ان يكون في الناموس العتيق وصايا تتعلق بالإيمان
٥ وإيضاً ان الناموس العتيق يشتمل على جميع اسفار العهد العتيق
بدليل قول الرب في يو ١٥ : ٢٥ انه كُتِبَ في الناموس « انهم ابغضوني بلا
سبب » مع ان ذلك كُتِبَ في مز ٣٤ : ١٩ . وقد قيل في مي ٢ : ٨ « ايها
المتقون للرب آمنوا به » فقد كان ينبغي إذن ان يجعل في الناموس العتيق
وصايا تتعلق بالإيمان

لكن يعارض ذلك ان الرسول سمى في رو ٣ : ٢٧ الناموس العتيق
ناموس الاعمال وجعله قسماً لناموس الايمان . فلم يكن ينبغي إذن ان يرسم
في الناموس العتيق وصايا تتعلق بالإيمان
والجواب ان يقال ان رئيساً لا يفرض شريعة الا على مروضيه فوصايا
كل شريعة إذن تقتضي سبق خضوع من يتلقاها للشارع . واول ما يخضع
الانسان لله بالإيمان كقوله في عبر ١١ : ٦ « الذي يدنو الى الله يجب عليه ان
يؤمن بانه كائن » فوصايا الناموس إذن تقتضي ان تكون مسبقة بالإيمان ولهذا
قدم ما كان من الايمان على وصايا الناموس في خر ٢٠ حيث قيل « انا الرب
الهك الذي اخرجتك من ارض مصر » وفي تث ٦ حيث قيل « اسمع يا
اسرائيل الرب الهك واحد » ثم شرع بعد ذلك حالاً في ايراد الوصايا الا انه
اذ كان الايمان يشتمل على امور كثيرة ترجع الى الايمان بوجود الله الذي هو اول
العقائد الايمانية واعمها كما مر في مب ١ ف ٧ فتى تقدم الايمان بالله الذي به
يخضع العقل البشري لله جاز ان تُعرض بعده وصايا تتعلق بعقائد اخرى ايمانية
فقد قال اوغسطينوس في تفسيره قول يوحنا « هذه هي وصيتي » انه قد فرض
علينا امور كثيرة تتعلق بالإيمان الا انه لم يكن ينبغي في الناموس العتيق ان

بإباح للشعب بأسرار الايمان ولهذا بعد تقدير وجود الايمان بالله الواحد لم يجعل
فيه وصايا تتعلق بالامور ايمانية

اذّا اجيب على الاول بان الايمان ضروري لكونه مبدأ الحياة الروحية
ولهذا ينبغي ان يتقدم تلقي الشريعة

وعلى الثاني بان الرب قدّر في هذه الآية ايضاً تقدم شيء من الايمان وهو
الايمان بالله واحد بقوله آمنوا بالله وأمر بشيء منه وهو الايمان بالتجسد الذي
به صار الله والانسان واحداً وهذا البيان للايمان مختص بايمان العهد الجديد ولهذا
عقب ذلك بقوله « وآمنوا بي »

وعلى الثالث بان الوصايا الناهية تتعلق بالخطايا التي تفسد الفضيلة والفضيلة
تفسد بالتقصّات الجزئية كما مرّ في مب ١٠ ف ٥ . ولهذا بعد ان قدّر حصول
الايمان بالله واحد وجب ان ترسم في الناموس العتيق وصايا ناهية لنهي
الناس عن هذه التقصّات الجزئية التي ربما احدثت فساداً في الايمان

وعلى الرابع بان الاقرار بالايمان او تعليمه يقتضى ايضاً تقدم خضوع
الانسان لله بالايمان ولهذا كان رسم الناموس العتيق وصايا تتعلق بالاقرار
بالايمان وتعليمه أولى من رسم وصايا تتعلق بنفس الايمان

وعلى الخامس بان هذه الآية ايضاً تقدّر فيها تقدم الايمان بوجود الله
ولهذا قدّم فيها قوله « ايها المتقون لله » مما لا يصح ان يقال على تقدير عدم
الايمان . واما قوله بعد ذلك « آمنوا به » فينبغي حمله على امور ايمانية خاصة
ولا سيما ما وعد الله به من بطيعة ولهذا عقب ذلك بقوله « فلا يضيع اجركم »



الفصل الثاني

في ان ما ورد في الناموس العتيق من الوصايا المتعلقة بالعلم والفهم
هل هو مطابق للصواب

ينحط الى الثاني بان يقال : يظهر ان ما ورد في الناموس العتيق من
الوصايا المتعلقة بالعلم والفهم ليس مطابقاً للصواب فان العلم والفهم من قبيل
المعرفة . والمعرفة متقدمة على الفعل ومديرة له . فينبغي اذن ان تكون الوصايا
المتعلقة بالعلم والفهم متقدمة على الوصايا المتعلقة بالفعل . ووصايا الناموس الأولى
هي الوصايا العشر . فيظهر اذن انه كان من الواجب ان يجعل في جملة الوصايا
العشر وصايا تتعلق بالعلم والفهم

٢ وايضاً ان التعلم متقدم على التعليم فان الانسان يتعلم من غيره قبل ان
يعلم غيره . وقد ورد في الناموس العتيق وصايا تتعلق بالتعليم امراً كقوله في
تث ٤ : ٩ « علمها بنيك وبني بنيك » ونهياً كقوله في تث ٤ : ٢ « لا تزيدوا
كلمة على ما امركم به ولا تقصروا منه » فيظهر اذن انه كان ينبغي ان يجعل
فيه وصايا توجب على الناس التعلم

٣ وايضاً يظهر ان الكاهن احوج الى العلم والفهم من الملك فقد قيل في
ملاخي ٢ : ٧ « ان شفتي الكاهن تحفظان العلم ومن فيه يطلبون الشريعة »
وفي هوشع ٤ : ٦ « بما انك رذلت العلم فانا اردلك فلا تكون لي كاهناً » وقد
امر الملك ان يتعلم العلم كما يظهر من تث ١٧ : ١٨ - ١٩ . فقد كان اذن ينبغي بالأولى
ان يؤمر الكهنة في الناموس ان يتعلموا الشريعة

٤ وايضاً ان تدبر ما يرجع الى العلم والفهم يتعذر في حال النوم .
فليس من الصواب اذن ما أمر به في تث ٦ : ٧ بقوله « تدبرها اذا جلست في بيتك
واذا مشيت على الطريق واذا نمت واذا قمت » . فما ورد اذن في الناموس العتيق

من الوصايا المتعلقة بالعلم والفهم ليس مطابقاً للصواب
 لكن يعارض ذلك قوله في تث ٤ : ٦ « اذا سمع الامم بهذه الرسوم يقولون
 هوذا شعب حكيم فهم »

والجواب ان يقال يجوز ان يعتبر في العلم والفهم ثلاثة امور التلقي والممارسة
 والحفظ — اما تلقي العلم او الفهم فيحصل بالتعليم والتعلم وقد امر الناموس
 بكليهما فقد قيل في تث ٦ : ٦ « لتكن هذه الكلمات التي انا امرُك بها في
 قلبك » وهذا يرجع الى التعلم فان من شأن التعلم ان يقبل بقلبه على ما يُلقى
 اليه اما قوله بعد ذلك « وكررها على نبيك » فيرجع الى التعليم — واما ممارسة العلم
 او الفهم فهو تدبر ما يُعلم او يفهم والى هذا اشار هناك بقوله بعد ذلك : تدبرها
 اذا جلست في بيتك الآية — واما الحفظ فيحصل بالتذكر والى هذا اشار
 بقوله بعد ذلك « واعقدها علامة على يدك ولتكن عصائب بين عينيك
 واكتبها على عضائد بيتك وعلى ابوابه » وقد اراد بكل ذلك طول تذكر
 الوصايا . فان ما يُعرض دائماً على حواسنا اما باللمس كالاشياء التي نمسكها
 باليد واما بالنظر كالاشياء التي نقوم دائماً نصب اعين عقولنا او التي نحتاج ان
 نكثر من اثباتها كباب البيت لا يمكن ان تنزل من ذاكرتنا وقد صرح بذلك
 باجلى بيان بقوله في تث ٤ : ٩ « كيلا تنسى الكلام التي رآته عيناك ولا
 يزول من قلبك كل ايام حياتك » — وقد توفرت ايضاً هذه الوصايا في
 التعليم الانجيلي والرسولي من العهد الجديد

اذا اجيب على الاول بانه قيل في تث ٤ : ٦ « هذه هي حكمتكم وفهمكم
 لدى عيون الامم » وهذا يؤذن بان علم المؤمنين بالله وفهمهم قائم بوصايا
 الناموس ومن ثم وجب اولا ان تُعرض هذه الوصايا على الناس ثم ان يُكفوا علمها
 او فهمها فلم يجب اذن ان نجعل الوصايا المتعلقة بالعلم والفهم في جملة الوصايا

المشر التي هي الوصايا الأولى

وعلى الثاني بانه قد ورد ايضاً في الناموس وصايا تتعلق بالتعلم كما تقدم
الا ان الوصايا المتعلقة بالتعليم اصرح منها لان التعليم يختص بالكبار الذين هم
مسؤولون عن اعمالهم الخسوة، للناموس بغير توسط وعلهم ينبغي ان تُفرض
وصايا الناموس والتعلم يختص بالصغار الذين ينبغي ان يتلقوا وصايا الناموس
بواسطة الكبار

وعلى الثالث بان علم الناموس هو من شدة الملازمة لحطة الكاهن بحيث
لا يتصور وجوب القيام باعباء هذه الحطة دون ان يتصور معه ايضاً وجوب
العلم بالناموس ولهذا لم يكن من حاجة الى رسم وصايا خاصة تتعلق بتثقيف
الكنة اما تعليم ناموس الله فليس في هذه الدرجة من الملازمة للحطة الملكية
لان الملك يُنصب فوق الشعب في الامور الزمنية ولهذا أمر الملك بوجه
الخصوص ان يتلقى علم الناموس من الكنة

وعلى الرابع بانه ليس المراد بتلك الوصية الناموسية ان يتدبر الانسان
ناموس الله وهوناً بل ان يتدبره حين ذهابه للنوم لان ذلك يُحدث ايضاً في
الناس حال نومهم خيالات افضل من حيث ان الحركات تتقل من المستيقظين
الى النائمين كما قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق . وكذلك ليس المراد بوجوب
تدبر الانسان الناموس في كل فعل من افعاله ان يتفكر دائماً بالفعل في الناموس
بل ان يفعل كل ما يفعله على مقتضى الناموس



المبحث السابع عشر

في الرجاء — وفيه ثمانية فصول

بعد ان نظرنا في الايمان ينبغي ان ننظر في الرجاء واوّلًا في نفس الرجاء وثانيًا في موهبة الخوف وثالثًا في ما يقابل ذلك من الرذائل ورابعًا في الوسايا المتعلقة بذلك . فالاول يبحث فيه اولا عن نفس الرجاء وثانيًا عن معمله . اما الاول فالببحث فيه يدور على ثنائي مسائل — ١ في ان الرجاء هل هو فضيلة — ٢ في ان موضوعه هل هو السعادة الابدية — ٣ هل يمكن لانسان ان يرجو لآخر السعادة الابدية بفضيلة الرجاء — ٤ هل يجوز لانسان ان يتوكل على انسان — ٥ في ان الرجاء هل هو فضيلة لاهوتية — ٦ في مغايرته لسائر الفضائل اللاهوتية — ٧ في نسبته الى الايمان — ٨ في نسبته الى المحبة

الفصل الاول

في ان الرجاء هل هو فضيلة

ينحط الى الاول بان يقال : يظهر ان الرجاء ليس بفضيلة . فان الفضيلة لا يصرفها احد الى الشر كما قال اوغسطينوس في كتاب الاختيار ٢ . وقد ينصرف الرجاء الى الشر لان الانفعال الرجاء وسطا وطرفين كغيره من الانفعالات . فليس الرجاء اذن فضيلة

٢ وايضا لا تحصل فضيلة بالاستحقاق لان الله يفعل الفضيلة فينا بدوننا كما قال اوغسطينوس . والرجاء يحصل بالنعمة والاستحقاق كما قال المعلم في كتاب الاحكام ٣ تم ٢٦ . فليس اذن فضيلة

٣ وايضا ان الفضيلة استعداد في الكمال كما في الطبيعيات كـ ٧ . والرجاء استعداد في الناقص أي سببه من ليس بمحصل على ما يرجوه . فليس اذن فضيلة

لكن يمارض ذلك ان غريغوريوس قال في ادبياته كـ ١ ان المراد بينات ايوب الثلاث الدلالة على هذه الفضائل الثلاث وهي الايمان والرجاء والمحبة .

فالرجاء اذن فضيلة

والجواب ان يقال ان فضيلة كل شيء هي التي تجعل صاحبها صالحاً وفعله جميلاً كما قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٢ فاذاً حينئذ وجد فعل انساني جميل وجبان يوجد فضيلة انسانية يُسند اليها . وجميع المقيسات والمتقدرات انما يُعتبر منها جميلاً ما كان مطابقاً لقاعدته كما نصف بالجميل من الثياب ما لم يكن زائداً على القدر المعين له ولا ناقصاً عنه . وقد اسلفنا في اول الثاني م ب ٧١ ف ٦ ان للافعال الانسانية مقياسين احدهما قريب ومجانس وهو العقل والثاني عالٍ ومجاوِز وهو الله فكل فعل انساني مطابق للعقل او لله فهو جميل . وفعل الرجاء الذي عليه كلامنا مطابق لله لان موضوع الرجاء هو الخير المستقبل الشاق الممكن الحصول كما اسلفنا في اول الثاني م ب ٤٠ ف ١ عند كلامنا على انفعال الرجاء . وانما يكون شيء ممكناً لنا على نحوين بانفسنا وبغيرنا على ما في كتاب الاخلاق ٣ فمن حيث نرجو شيئاً ممكناً لنا بالمعونة الالهية يكون رجاؤنا مطابقاً لله لامتداده على معونته وبذلك يتضح ان الرجاء فضيلة لانه يجعل فعل الانسان جميلاً ومطابقاً للقاعدة المقتضاة

اذن اجيب على الاول بان وسط الفضيلة يُعتبر في الانتمالات بحسب مطابقته للعقل المستقيم وبهذا ايضاً تقوم حقيقة الفضيلة فاذاً جمال الفضيلة في الرجاء ايضاً يُعتبر من حيث ان الانسان يطابق برجائه القاعدة المقتضاة وهي الله ولهذا لا يمكن لاحد ان يصرف الرجاء المطابق لله الى الشر كما لا يمكن لاحد ان يصرف الى الشر الفضيلة الخلقية المطابقة للعقل لان مجرد هذه المطابقة صرفاً للفضيلة الى الخير . ومع ذلك فالرجاء الذي عليه كلامنا هنا ليس انفعالاً بل ملكة عقلية كما سيأتي بيانه في المبحث التالي ف ١

وعلى الثاني بانه يقال ان الرجاء يحصل بالاستحقاق باعتبار الشيء المرجو

من حيث ان راجياً يرجو ان يدرك السعادة بالنعمة والاستحقاق او باعتبار
فعل الرجاء الكامل بالمحبة واما ملكة الرجاء التي بها 'ترجى' السعادة فلا تحصل
بالاستحقاق بل بمجرد النعمة

وعلى الثالث بان الذي يرجو ناقصٌ باعتبار ما يرجو نيله اذ لم يحصل عليه
بعد ولكنه كامل باعتبار ما حصل عنده من مطابقته للقاعدة المقتضاة وهي الله
الذي يستند الى معونه

الفصل الثاني

في ان السعادة الابدية هل هي الموضوع الخاص للرجاء

يلغى الى الثاني بان يقال : يظهر ان السعادة الابدية ليست الموضوع
الخاص للرجاء فان الانسان لا يرجو ما يجاوز كل حركاته النفسية اذ ان فعل
الرجاء حركة نفسية . والسعادة الابدية مجاوزة لجميع حركات النفس الانسانية
فقد قال الرسول في ١ كور ٢ : ٩ انها لم تخطر على قلب بشر . فهي ليست
اذن الموضوع الخاص للرجاء

٢ وايضاً ان الالتماس معبرٌ عن الرجاء فقد قيل في مز ٣٦ : ٥ « اكشف
طريقك الرب وارجه وهو يفعل » ويسوغ للانسان ان ياتمس من الله لا
السعادة الابدية فقط بل ما في هذه الحياة ايضاً من الخيرات الروحية والزمنية
والنجاه ايضاً من الشرور التي لا محل لها في السعادة الابدية كما يظهر من الصلوة
الرية في متى ٦ . فليست اذن السعادة الابدية هي الموضوع الخاص للرجاء
٣ وايضاً ان موضوع الرجاء شاق . وهناك امور كثيرة شاقة بالنسبة
الى الانسان غير السعادة الابدية . فليست السعادة الابدية اذن هي الموضوع
الخاص للرجاء

لكن يعارض ذلك قول الرسول في عبر ٦ : ١٩ « لنا الرجاء الباطل (اي

المدخل الى داخل الحجاب « اي الى السعادة السماوية على ما فسرهُ الشارح هناك . فموضوع الرجاء اذن هو السعادة الابدية

والجواب ان يقال ان الرجاء الذي عليه كلامنا مطابق لله لاستناده في ادراك الخير المرجو على معونه كما مر في الفصل الآنف . والمعلول ينبغي ان يكون معادلاً لعلته ولهذا كان الخير الذي ينبغي ان نرجوه حقيقة واولاً من الله هو الخير الغير المتناهي المعادل لقدرة الله المساعد اذ ليس يؤدي الى الخير الغير المتناهي سوى القدرة الغير المتناهية . وهذا الخير هو الحياة الابدية القائمة بالتمتع بنفس الله اذ ليس ينبغي ان يرجى منه تعالى شيء اقل من نفسه لان خيريته التي بها يؤتي الخليقة الخيرات ليست اقل من ذاته ولهذا كان الموضوع الخاص والاول للرجاء هو السعادة الابدية

اذاً اجب على الاول بان السعادة الابدية لا تخطر على قلب بشر على نحو كامل اي بحيث يقدر الانسان المسافر ان يعرف انها ما هي واي شيء هي الا انه يمكن ان يتصورها الانسان من حيث اشتراكها في حقيقة الخير الكامل وبهذا الاعتبار تسمو اليها حركة الرجاء وهذا ما اراده الرسول بقوله ان الرجاء يدخل الى داخل الحجاب لان ما نرجوه لا يزال الى الآن محتجباً عنا

وعلى الثاني بانه لا ينبغي ان نلتبس من الله اي خيراً آخر الا بالنسبة الى السعادة الابدية ولهذا كان الرجاء يتعلق اصالة بالسعادة الابدية واما غيرها مما يلتبس من الله فيتعلق به تبعاً بالنسبة اليها كما ان الايمان ايضاً يتعلق اصالة بالله وتبعاً بما له نسبة الى الله على ما مر في باب ١ ف ١

وعلى الثالث بان الانسان الذي يسعى وراء شيء عظيم يستصغر كل ما هو ادون منه ولهذا فالانسان الذي يرجو السعادة الابدية لا يستصعب شيئاً آخر بالنسبة الى هذا الرجاء . واما بالنسبة الى قوة الراحي فيعجز ان يستصعب

شيئاً آخر وهذا الاعتبار يجوز ان يتعلق به الرجاء بالنسبة الى موضوعه
الاصيل

الفصل الثالث

هل يقدر احد ان يرجو السعادة الابدية لغيره

يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان واحداً يقدر ان يرجو السعادة
الابدية لغيره فقد قال الرسول في فيلبي ١ : ٦ « افي لوائق بان الذي ابتداءً
فيكم العمل الصالح يتمه الى يوم المسيح يسوع » . والاثنام الذي سيكون في
ذلك اليوم هو السعادة الابدية . فيقدر اذن واحد ان يرجو السعادة
الابدية لغيره

٢ وايضاً ما نلتسسه من الله نرجو ان نثاله منه . ونحن نلتس من
الله ان يبلغ غيرنا السعادة الابدية كقوله في يع ٥ : ١٦ « صلوا بعضكم لاجل
بعض لكي تخلصوا » فمن تقدر اذن ان نرجو لغيرنا السعادة الابدية
٣ وايضاً ان الرجاء والياس يتعلقان بواحد بينه . ويقدر واحد ان يأس
من ادراك آخر السعادة الابدية والياس لكان عبثاً قول اوغسطينوس في كتاب
كلام الرب « لا ينبغي اليأس من احد ما دام حياً » فيمكن اذن لانسان ان
يرجو لغيره الحياة الابدية

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في اتكريد يون « ليس يتعلق الرجاء
الا بالاشياء المختصة بمن يرجوها »

والجواب ان يقال ان الرجاء يتعلق بشيء على نحوين اولاً بالاطلاق
وهو على هذا النحو انما يتعلق بالخير الشاق المختص بالمرتجي فقط وثانياً بناء على
وجود شيء آخر سابق وهو على هذا النحو يجوز ان يتعلق ايضاً بما يختص بغير
المرتجي وليبان ذلك ينبغي ان يعلم ان الفرق بين الحب والرجاء ان الحب يدل على اتصال

بين المحب والمحبوب والرجاء يدل على حركة أو انبساط في الشوق نحو خير شاق . والاتصال يحصل بين متغايرين ولهذا كان الحب يتعلق اصالة بالغير الذي يتصل به المحب بالحبة منزلاً إياه منزلة نفسه . وأما الحركة فتتوجه دائماً نحو المنتهى الخاص المعادل للتمركز ولهذا كانت الرجاء يتعلق اصالة بالخير المختص بالمرتجي لا بالخير المختص بالغير إلا أنه بناء على اتصال إنسان سابقاً بغيره بالحبة يمكن له أن يشتهي ويرجو شيئاً لغيره كما يشتهي ويرجوه لنفسه وبهذا الاعتبار يمكن لإنسان أن يرجو الحياة الأبدية لغيره من حيث هو متصل به بالحبة . وكما أن فضيلة الحبة التي بها يحب إنسان الله ونفسه والقريب واحدة بعينها كذلك فضيلة الرجاء التي بها يرجو إنسان شيئاً لنفسه ولغيره واحدة بعينها

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

الفصل الرابع

هل يجوز لإنسان أن يتوكل على إنسان

يتخطى إلى الرابع بأن يقال : يظهر أنه يجوز لإنسان أن يتوكل على إنسان فإن موضوع الرجاء هو السعادة الأبدية . ونحن نستعين على إدراك السعادة بشفاقة القديسين فقد قال غريغوريوس في محاوراته ك ١ « إن صلوات القديسين تساعد على الانتخاب . فيجوز إذن التوكل على إنسان

٢ وايضاً لو كان لا يجوز التوكل على الإنسان لما وجب أن يذم أحد بعدم إمكان التوكل عليه . وهذا يذم به بعض الناس كقوله في ار ٩: ٤ « ليحذر كل واحد من قريبه ولا يتكل على أحد من اخوته » فيجوز إذن التوكل على إنسان

٣ وايضاً إن الالتماس معبر عن الرجاء كما مر في ف ٢ . ويجوز أن يلتبس

انسان شيئاً من انسان . فيجوز اذن ان يتوكل على انسان .
 لكن يعارض ذلك قوله في ا١٧: ٥٠ « ماعون » الانسان الذي يتوكل على انسان »
 والجواب ان يقال ان الرجاء ينظر الى امرين كما في اول الثاني مب ٤٠
 ف ٢ ومب ٢٣ ف ١ وهما الخير الذي يقصد ادراكه والمعونة التي بها يدرك
 ذلك الخير فالخير الذي يرجي ادراكه يتضمن حقيقة العلة الغائية والمعونة التي
 بها يرجي ادراك ذلك الخير تتضمن حقيقة العلة الفاعلة وفي جنس كلتا العلتين
 يوجد اولي وثانوي فان الغاية الاولى هي الغاية القصوى والغاية الثانوية هي الخير
 المؤدي الى الناية وكذلك العلة الفاعلة الاولى هي الفاعل الاول والعلة الفاعلة
 الثانوية هي الفاعل الثانوي الآتي . والرجاء ينظر الى السعادة الادبية على انها
 الغاية القصوى والى المعونة الالهية على انها الفاعل الاول المحرك الى السعادة فكما
 لا يجوز ان يرجي من دون السعادة خيراً على انه الغاية القصوى بل على انه
 مؤدي الى غاية السعادة فقط كذلك لا يجوز التوكل على انسان او مخلوق على
 انه العلة الاولى المحركة الى السعادة بل على انه فاعل ثانوي آلي يستعان به على
 ادراك بعض الخيرات المؤدية الى السعادة . وبهذا الاعتبار تلجى الى القديسين
 وتلتبس بعض امور من الناس ويُدْمُ أولئك الذين لا يمكن الاتكال على مساعدتهم
 وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

الفصل الخامس

في ان الرجاء هل هو فضيلة لاهوتية

يتخطى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الرجاء ليس فضيلة لاهوتية فان
 الفضيلة اللاهوتية هي التي موضوعها الله . وليس موضوع الرجاء الله وحده بل
 سائر الخيرات التي نرجوها من الله ايضاً . فليس الرجاء اذن فضيلة لاهوتية
 ٢ وايضاً ان الفضيلة اللاهوتية ليست وسطاً بين رذيلتين كما مر في اول

الثاني مب ٦٤ ف ٤ . والرجاء وسط بين الاغترار واليأس . فليس اذن
فضيلة لاهوتية

٣ وايضاً ان التوقع من قبيل الانامة التي هي نوع من الشجاعة . ولان
الرجاء توقع يظهر انه ليس فضيلة لاهوتية بل خلقية
٤ وايضاً ان موضوع الرجاء هو الامور الشاقة . وتوجه النفس الى الامور
الشاقة من قبيل كبر النفس الذي هو فضيلة خلقية . فالرجاء اذن فضيلة
خلقية لا لاهوتية

لكن يعارض ذلك انه في ١ كور ١٣: ١٥ جعل الرجاء مع الايمان والمحبة
الذين هما فضيلتان لاهوتيتان في جملة واحدة

والجواب ان يقال لما كان الجنس ينقسم بالفصول النوعية كان لا بد لتعيين
الفصل الذي يندرج تحته الرجاء من اعتبار ما به يحصل له حقيقة الفضيلة وقد
مر في ١ ف ١ ان حقيقة الفضيلة تحصل له بمطابقة المقدار الاعلى للافعال
البشرية من حيث هو العلة الاولى الفاعلة التي يستند الى معونها ومن حيث
هو العلة الاخيرة الغائية التي يتوقع السعادة بالتمتع بها . ومن ذلك يتبين ان
الموضوع الاصيل للرجاء من حيث هو فضيلة هو الله . ولما كانت حقيقة الفضيلة
اللاهوتية تقوم بكون الله هو موضوعها كما اسلفنا في اول الثاني مب ٦٢
ف ١ كان من البين ان الرجاء فضيلة لاهوتية

اذ اوجب على الاول بان كل ما يتوقع الرجاء ادراكه من دون الله فهو
يرجوه بالنسبة الى الله من حيث هو الغاية القصوى ومن حيث هو العلة الاولى
الفاعلة كما مر في الفصل الآنف

وعلى الثاني بان الوسط يعتبر في المقدرات والمقيسات بحسب المطابقة
للمقدار او المقياس . فبالزيادة على المقدار يحصل الافراط وبالتقصان عنه يحصل

التفريط واما نفس المقدار او المقياس فلا يعتبر فيه وسط وطرفان . وموضوع
الفضيلة الخلقية الخاص الذي تتعلق به هو ما يتقدر بالعقل فيناسبها بالذات
ان تكون وسطاً من جهة موضوعها الخاص واما موضوع الفضيلة اللاهوتية
الخاص الذي تتعلق به فهو نفس المقدار الاول الذي لا يتقدر بغيره فلا يناسبها
بالذات وباعتبار موضوعها الخاص ان تكون وسطاً بل يجوز ان يناسبها ذلك
بالعرض باعتبار ما يؤدي الى موضوعها المقصود بالذات كما لا يجوز ان يكون
في الايمان وسط وطرفان من جهة استناده الى الحق الاول الذي يمتنع الافراط
في الاستناد اليه بل يجوز ان يكون فيه ذلك من جهة العقائد الايمانية كتوسط
حق واحد بين باطلين . وكذلك الرجاء ليس فيه وسط وطرفان من جهة
موضوعه المقصود بالذات لامتناع الافراط في الاعتماد على المعونة الالهية واما
من جهة ما يثق المرتجي بادراكه فيجوز ان يكون فيه ذلك لجواز ان يعتر بها
فوق مقداره او يأس مما هو على نسبة مقداره

وعلى الثالث بان التوقع المأخوذ في حد الرجاء لا يراد به الدلالة على تمهل
كالتوقع الذي من قبيل الاناة بل انما يراد به الدلالة على النسبة الى المعونة
الالهية بقطع النظر عن المهلة في الشيء المرجو او عدمها

وعلى الرابع بان كبر النفس يتوجه نحو الامور الشاقة راجياً ما هو مقدور
له فهو يتعلق خصوصاً بفعل امور عظام . واما الرجاء من حيث هو فضيلة
لاهوتية فيتعلق بالامور الشاقة التي تدرك بمعونة الغير كما مر في ف ١

الفصل السادس

في ان الرجاء هل هو فضيلة مغايرة لسائر الفضائل اللاهوتية

يُنظَر الى السادس بان يقال : يظهر ان الرجاء ليس فضيلة مغايرة لسائر
الفضائل اللاهوتية فالملكات انما تتغير بتغير موضوعاتها كما مر في اول الثاني

مب ٥٤ ف ٢ . وللرجاء ولسائر الفضائل الالهية موضوع واحد بينه . فهو
اذن ليس مغايراً لسائر الفضائل اللاهوتية

٢ وايضاً ان قانون الايمان الذي فيه نعترف بالايمان يقال فيه « اتوقع
قيامه الموتى وحياة الدهر الآتي » وتوقع السعادة المستقبلية هو الى الرجاء كما
مر في ف ٢ . فليس الرجاء اذن مغايراً للايمان

٣ وايضاً ان الانسان يتوجه بالرجاء نحو الله . وهذا الى المحبة خاصة .
فليس الرجاء اذن مغايراً للمحبة

لكن يعارض ذلك انه حيث ليس تمايز فليس هناك عدد . والرجاء يجعل في عدد
الفضائل اللاهوتية فقد قال غريغوريوس في ادبياته لك ان هذه الفضائل ثلاث
الايمان والرجاء والمحبة . فالرجاء اذن فضيلة مغايرة لسائر الفضائل اللاهوتية
والجواب ان يقال ان فضيلة يقال لها لاهوتية من حيث ان موضوعها الذي
تعلق به هو الله . والتعلق بشيء يكون لامرين لذاته او للتأدي به الى آخر
فالمحبة تعلق الانسان بالله لذاته اذ تصل عقل الانسان بالله بعاطفة الحب .
والرجاء والايمان يعلقان الانسان بالله على انه مبدأ يصدر اليناعته بعض الاشياء
وما يصدر اليناعته تعالى هو معرفة الحق وتحصيل الخيرية الكاملة . فالايان
يعلق الانسان بالله من حيث هو لنا مبدأ معرفة الحق لاعتقادنا صدق ما يقوله
الله لنا والرجاء يعلقه بالله من حيث هو لنا مبدأ الخيرية الكاملة اي من حيث
نستند بالرجاء في ادراك السعادة الى المعونة الالهية

اذ اوجب على الاول بان الله انما هو موضوع هذه الفضائل باعتبارات
مختلفة كما تقدم ويكفي لتفاير الملكات تفاير الاعتبار في الموضوع كما مر في
الموضع المشار اليه

وعلى الثاني بان التوقع لم يذكر في قانون الايمان لكونه فعلاً خاصاً للايمان

بل من حيث ان فعل الرجاء يقتضي تقدم الايمان كما سيأ في قريباً في الفصل
التالي وعلى هذا فافعال الرجاء انما هي مظهرة لانفعال الايمان
وعلى الثالث بان الرجاء بوجه صاحبه نحو الله من حيث هو خير غالي
يُستغنى ادراكه ومن حيث هو عون فعال يُستغنى مساعدته لنا . واما المحبة فهي
بالخصوص توجه صاحبها نحو الله بربطها عاطفة الانسان بالله حتى لا يحيا
الانسان لنفسه بل لله

الفصل السابع

في ان الرجاء هل يتقدم الايمان

يتخطى الى السابع بان يقال : يظهر ان الرجاء يتقدم الايمان فقد قال
الشارح في تفسير قوله في مز ٣٦ : ٣ : توكل على الرب واصنع الخير : « الرجاء
هو مدخل الايمان وبدء الخلاص » والخلاص يحصل بالايمان الذي به تبرر .
فالرجاء اذن يتقدم الايمان

٢ وايضاً ما يؤخذ في حد شيء يجب ان يكون متقدماً عليه واطهر منه .
والرجاء يؤخذ في حد الايمان كما يظهر من قوله في عبر ١١ : ١ « الايمان هو
جوهر المرجوات » فالرجاء اذن متقدم على الايمان

٣ وايضاً ان الرجاء يتقدم الفعل الذي يستحق ثواباً فقد قال الرسول
في ١ كور ٩ : ١٠ « ينبغي للحوارث ان يحرث على رجاء الاستغلال » وفعل
الايمان يستحق ثواباً . فالرجاء اذن يتقدم الايمان

لكن يعارض ذلك ان الشارح قال في تفسير قول متى ٢٠ : ١ ابراهيم ولد
اسحق « اي الايمان ولد الرجاء »

والجواب ان يقال ان الايمان متقدم بالاطلاق على الرجاء
فان موضوع الرجاء هو الخير المستقبل الشاق الممكن فلا بد اذن

لارتجاء انسان شيئاً ان يعرف ان موضوع رجائه ممكن . وموضوع الرجاء هو السعادة الابدية باعتبار والمعونة الالهية باعتبار آخر كما ينضح مما مر في ف ٢ و ٤ وكلاهما نعرفه بالايمان الذي به نعلم اننا نقدر ان نبلغ الحياة الابدية وان الله مستعد لان يعيننا على ذلك كقوله في عبر ١١ : ٦ « الذي يدنو الى الله يجب عليه ان يؤمن بانه كائن وانه يثيب الذين يتغونهُ » وبذلك يتبين ان الايمان يتقدم الرجاء

اذ اُجيب على الاول بان المراد بكون الرجاء هو مدخل الايمان اي ما يُؤمن به « انه بالرجاء يُدخل لمعاينة ما يُؤمن به » كما قال الشارح بعد ذلك هناك — او يقال ان المراد بذلك ان الانسان يدخل بالرجاء الى الرسوخ والاستكمال في الايمان

وعلى الثاني بان الشيء المرجو انما أُخذ في حد الايمان لان موضوع الايمان الخاص غير ظاهر في نفسه فوجب ان يشار اليه بشيء من لواحق الايمان على سبيل التعريف بغير النيات

وعلى الثالث بانه ليس يجب تقدم الرجاء على كل فعل يستحق ثواباً بل يكفي ان يكون مصاحباً او لاحقاً له

الفصل الثامن

في ان المحبة هل هي متقدمة على الرجاء

يتخطى الى الثامن بان يقال : يظهر ان المحبة متقدمة على الرجاء فقد قال امبروسيوس في تفسيره قول لو ١٢ : ٦ لو كان لكم ايمان مثل حبة الخردل الآية « الايمان مصدر المحبة والمحبة مصدر الرجاء » والايمان متقدم على المحبة فالحبة اذن متقدمة على الرجاء

٢ وايضاً قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ « ان الحركات والاميال

الصالحة تصدر عن المحبة المقدسة « والارتقاء من حيث هو فعل الرجاء هو
حركة نفسية صالحة . فو اذن صادر عن المحبة

٣ وايضاً قال المعلم في كتاب الاحكام ٣ تم ٢٦ « الرجاء يصدر عن
الاستحقاق الذي لا يتقدم المرجو قطع بل الرجاء الذي تتقدمه المحبة بالطبع
ايضاً » فالمحبة اذن متقدمة على الرجاء

لكن يعارض ذلك قول الرسول في ١ تيمو ١ : ٥ « غاية الوصية المحبة
من قلب طاهر وضمير صالح » وقد فسر الشارح الضمير الصالح هنا بالرجاء .
فالرجاء اذن متقدم على المحبة

والجواب ان يقال ان الترتيب على ضربين احدهما ما كان بطريقة التكون
والهيولى والناقص فيه متقدم على الكامل والثاني ترتيب الكمال والصورة
والكامل فيه متقدم طبعاً على الناقص فالرجاء باعتبار الترتيب الاول متقدم
على المحبة ويبانه ان الرجاء وكل حركة شوقية يصدر عن الحب كما مر في
اول الثاني مب ٢٧ ف ٤ ومب ٢٨ ف ٦ ج ٢ عند كلامنا على الانفعالات .
والحب منه كامل ومنه ناقص فالكامل ما به يحب محبوب لذاته بان يرد له
الحب الخير كما يحب الانسان صديقه والناقص ما به يحب محب شيئاً لذاته
بل ليحصل ذلك الخير المحبوب لنفس المحب كما يحب الانسان الشيء الذي
يشتهي فحب الله بالحب الاول يختص بفضيلة المحبة التي بها يتعلق الانسان
بالله لذاته واما الرجاء فمن قبيل الحب الثاني لان من يرجو شيئاً يقصد ان
يناله لنفسه ولهذا اذا اعتبر ترتيب التكون فالرجاء متقدم على المحبة فكما ان ترك
الانسان الخطيئة خوفاً من عقاب الله يودي به الى محبته تعالى كما قال اوغسطينوس
في تفسير رسالة يوحنا الاولى كذلك الرجاء يودي به الى المحبة من حيث ان
رجاء الثواب من الله يدفعه الى محبته تعالى وحفظ وصاياه . واما باعتبار ترتيب

الكمال فالمحبة متقدمة طبعاً على الرجاء ولهذا متى شفع الرجاء بالمحبة ازداد كمالاً
لان اعظم ما يكون رجلاً في الاصدقاء وهذا ما اراده امبروسيوس بقوله ان
المحبة هي مصدر الرجاء

ومن ذلك يظهر الجواب على الاول

وعلى الثاني بان الرجاء وكل حركة شوقية يصدر عن حب ما اي عن
الحب الذي به يحب ما يتوقع من الخير الا انه ليس كل رجاء يصدر عن
المحبة بل انما يصدر عنها حركة الرجاء الكامل اي الذي به يرجو الانسان
الخير من الله المحبوب كما يرجي من الصديق
وعلى الثالث بان كلام المعلم على الرجاء الكامل الذي يتقدمه طبعاً المحبة
وما يترتب عليها من استحقاق الثواب

المبحث الثامن عشر

في محل الرجاء - وفيه اربعة فصول

ثم ينبغي النظر في محل الرجاء وفي ذلك اربع مسائل - ١ في ان الارادة هل هي
محل فضيلة الرجاء - ٢ هل يوجد الرجاء في العداوة - ٣ هل يوجد في المالكة - ٤
هل هو يقيني عند المسافرين

الفصل الاول

في ان الارادة هل هي محل الرجاء

يتخطى الى الاول بان يقال : يظهر ان الارادة ليست محل الرجاء فان
موضوع الرجاء هو الخير الشاق كما مر . وليس الشاق موضوعاً للارادة بل
موضوعاً للفضيلة . فليس محل الرجاء اذن الارادة بل الفضيلة
٢ وايضاً ما يكفي له واجد فلا حاجة فيه الى آخر . وكما قوة الارادة
تكنفي له المحبة التي هي غاية في الكمال بين الفضائل . فليست الارادة اذن

محل الرجاء

٣ وايضاً يمتنع وجود قوة واحدة بعينها في فعلين معاً كامتناع ادراك العقل اموراً كثيرة معاً . ويجوز اجتماع فعل الرجاء وفعل المحبة معاً . فاذن لما كان فعل المحبة مختصاً بالارادة كما هو ظاهر لم يكن فعل الرجاء مختصاً بها فلم تكن الارادة اذن محل الرجاء

لكن يعارض ذلك ان النفس ليس لها سبيل الى الله الا بالذهن الذي يشمل التذاكرة والفهم والارادة كما قال اوغسطينوس في الثالث ك ١٤ . والرجاء فضيلة لاهوتية موضوعها الله ولما لم يكن لله التذاكرة ولا الفهم لاختصاصهما بالقوة الادراكية بقي ان يكون محله الارادة

والجواب ان يقال ان الملكات تدرك بالافعال كما مر في ق ١ مب ٨٧ ف ٢ . وفعل الرجاء حركة للجزء الشوقي لان موضوعه هو الخير . ولما كان في الانسان نوعان من الشوق وهما الشوق الحسي الذي ينقسم الى غضبية وشهوانية والشوق العقلي الذي يقال له ارادة كما مر في ق ١ مب ٨٠ ف ٢ ومب ٨٢ ف ٥ كانت تلك الحركات التي يصاحبها في الشوق الادنى انفعال لا يصاحبها في الشوق الاعلى انفعال كما يظهر مما اسلفناه في ق ١ مب ٨٢ ف ٥ ج ١ وفي اول الثاني مب ٢٢ ف ٣ ج ٣ . وفعل فضيلة الرجاء يمتنع ان يكون الى الشوق الحسي لان الخير الذي هو موضوعها المقصود بالذات ليس خيراً محسوساً بل هو الخير الالهي ولهذا كان محل الرجاء هو الشوق الاعلى الذي هو الارادة لا الشوق الادنى الذي اليه ترجع الغضبية

اذن اجيب على الاول بان موضوع الغضبية هو الشاق المحسوس وموضوع فضيلة الرجاء هو الشاق المعقول او هو بالاحرى الشاق الفائق العقل وعلى الثاني بان المحبة تكفي لاستكمال الارادة في فعلها الواحد الذي هو الحب

فكان لا بد من فضيلة أخرى تستكمل بها في فعلها الآخر الذي هو الارتقاء
وعلى الثالث بان لكل من حركة الرجاء وحركة المحبة نسبة الى الأخرى
كما يتبين مما مر في المبحث الآنف ف ٨ فلا يتنع اجتماع كليهما في قوة
واحدة كما لا يتنع ان يدرك العقل في وقت واحد أموراً كثيرة متناسبة بينها
كما مر في ق ١ م ب ٨ ف ٥ م ب ٢ وم ب ٨ ف ٤

الفصل الثاني

في ان السعد هل يوجد عندهم رجاء

يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر انه يوجد عند السعداء رجاء فان
المسيح كان فائزاً بكمال السعادة منذ ابتداء الحبل به . وهو كان عنده رجاء
فقد قيل بلسانه في مز ٣٠ : ١ « عليك أتكلت يا رب » على ما فسرهُ الشارح .
فيجوز اذن ان يكون عند السعداء رجاء

٢ وايضاً كما ان ادراك السعادة خير شاق كذلك دوامها ايضاً .
والناس قبل ان يدركوا السعادة يرجون ادراكها . فهم اذن يقدرون بعد ادراكها
ان يرجوا دوامها

٣ وايضاً ان الانسان يقدر بنفسيّة الرجاء ان يرجو السعادة لا لنفسه
فقط بل لغيره ايضاً كما مر في م ب ١٧ ف ٣ . والسعداء الذين بلغوا الوطن
يرجون السعادة لغيرهم والا لما تشفعوا فيهم . فيجوز اذن ان يكون عند
السعداء رجاء

٤ وايضاً ان سعادة القديسين لا تقتضي مجد النفس فقط بل مجد
الجسد ايضاً . ونفوس من في الوطن من القديسين لا تزال تتوقع مجد الجسد
كما في رؤ ٦ وفي تفسير تلك ١٢ . فيجوز اذن وجود الرجاء عند السعداء
لكن يعارض ذلك قول الرسول في رو ٨ : ٢٤ « ما يشاهده الانسان

كيف يرجوه» والسعداء يتمتعون بمشاهدة الله . فلا محل عندهم للرجاء
والجواب ان يقال اذا ارتفع ما يفيد نوع الشيء اضمحل النوع وامتنع
ان يبقى ذلك الشيء هو هو كما انه اذا زالت صورة الجسم الطبيعي لم يبق هو
هو من جهة نوعه . والرجاء يستفيد النوع من موضوعه المقصود بالذات كسائر
الفضائل كما يتضح مما مر في المبحث الآنف ف ٥ و ٦ . وموضوعه المقصود
بالذات هو السعادة الابدية باعتبار امكان ادراكها بالمعونة الالهية كما مر هناك
ف ٢ . فاذ لا يمكن الخير الشاق الممكن لا يرجى حقيقة الا باعتبار كونه
مستقبلاً والسعادة لا تكون بعد حصولها مستقبلة بل حاضرة امتنع وجود
فضيلة الرجاء في حال السعادة . فالرجاء اذن يزول في الوطن كالايمان ويمتنع
وجود شيء منهما عند السعداء

اذ اوجب على الاول بان المسيح وان كان فائزاً بالسعادة من حيث التمتع
بالله الا انه كان مسافراً ايضاً من حيث قابلية التألم في الطبيعة التي كان لا
يزال لابساً اباهما فكان يمكن له اذن ان يرجو مجد التنزه عن التألم والموت لكن لا
بمعنى ان يكون الموضوع المقصود بالذات من فضيلة رجائه هو التمتع بالله
لا بمجد الجسد

وعلى الثاني بان الحياة الابدية تطلق على سعادة القديسين لانهم يتمتعون
بالله يصيرون مشاركين له بعض الشيء في الابدية الاخوية المجاوزة لكل زمان
فليس في دوام السعادة اذن اختلاف الحاضر والماضي والمستقبل . فالسعداء اذن
لا يرجون دوام السعادة بل هم فائزون بها اذ ليس ثم استقبال

وعلى الثالث بانه ما دامت فضيلة الرجاء موجودة فالانسان يرجو السعادة
لنفسه وبغيره رجاء واحد ولما متى زال من السعداء الرجاء الذي كانوا يرجون
به السعادة لانفسهم فانهم يرجون السعادة لغيرهم لكن لا بفضيلة الرجاء بل بالحاجة

كما ان من حصلت له محبة الله يجب بها القريب ايضاً واما من خلا عن
فضيلة المحبة فيجوز ان يجب القريب بحسب آخر
وعلى الرابع بانه لما كان الرجاء فضيلة لاهوتية موضوعها الله كان موضوع
الرجاء المقصود بالذات هو مجد النفس القائم بالتمتع بالله لا مجد الجسد — على
ان مجد الجسد وان اعتبر شاقاً بالنسبة الى الطبيعة البشرية لا يعتبر شاقاً بالنسبة
الى من كان فائزاً بمجد النفس اولاً لان مجد الجسد يسير جداً بالنسبة الى
مجد النفس وثانياً لان من فاز بمجد النفس فقد حصل له تمام الحق على
مجد الجسد

الفصل الثالث

هل للهالكين رجاء

يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان للهالكين رجاء فان ابليس هالك
ورئيس الهالكين كقوله في متى ٢٥: ٤١ « اذهبوا يا ملاعين الى النار الابدية
المعدة لابليس وملائكته » والشيطان له رجاء كقوله في ايوب ٤٠: ٢٨
« سيخيب رجاؤه » فيظهر اذن ان للهالكين رجاء
٢ وايضاً كما يجوز ان يكون الايمان متصوراً وعارياً عن الصورة كذلك
الرجاء ايضاً . ويجوز ان يكون للشياطين والهالكين ايمان عارٍ عن الصورة
كقوله في يع ٢: ١٩ « الشياطين يؤمنون ويرتعدون » فيظهر اذن انه يجوز ايضاً
ان يكون في الهالكين رجاء عارٍ عن الصورة

٣ وايضاً ليس يزداد انسان بعد الموت استحقاقاً للثواب والعقاب لم يكن
له في هذه الحياة كقوله في جا ١١: ٣ « اذا وقعت الشجرة جهة الجنوب او جهة
الشمال فحيث تقع هناك تكون » وقد كان لكثير من الهالكين في هذه الحياة
رجاء ولم يأسوا قط . فسيكون لهم اذن رجاء في الحياة المستقبلية ايضاً

لكن يعارض ذلك ان الرجاء يحدث لذة كقوله في رو ١٢: ١٢
 « ملتذين بالرجاء » وليس للهالكين لذة بل الم وحزن كقوله في اش ١٤: ٦٥
 « عبيدي يسبحون في ابتهاج القلب وانتم تصرخون من كآبة القلب وتولولون
 من انكسار الروح » فاذا ليس للهالكين رجاء

والجواب ان يقال كما انه من مقتضى حقيقة السعادة ان تطمئن الارادة
 فيها كذلك من مقتضى حقيقة العقاب ان تبو الارادة عما يُعاقب به . وما
 كان مجهولاً فلا يمكن للارادة ان تطمئن فيه او تبوعنه ولهذا قال اوغسطينوس
 في تفسير تك ١١ ان الملائكة لم يقدروا في الحالة الاولى ان يستوفوا حظهم
 من السعادة قبل العصمة او من الشقاء قبل السقوط اذ لم يكونوا عالمين بما
 سيحدث لهم فان السعادة الحقة والكاملة تقتضي ان يكون صاحبها متقناً ديومة
 سعاده والا لم تطمئن الارادة فيها وكذلك ايضاً لما كانت ديومة الهلاك من
 مقتضى عقاب الهالكين لم تكن تعتبر عقاباً ما لم تب عنها الارادة وهذا يستحيل
 اذا جزلوا ديومة حلالهم ولهذا كان من مقتضى حال شقاوتهم ان يعلموا انهم
 لا يقدرون بوجه من الوجوه ان يتجوا من الهلاك او يفوزوا بالسعادة وعليه
 قوله في ايوب ٢٢: ١٥ « لا يعتقد انه يقدر ان يخرج من الظلمة الى النور »
 ومن ذلك يتضح انهم لا يقدرون ان يتصوروا السعادة خيراً ممكناً كما لا يقدر
 السعداء ايضاً ان يتصوروها خيراً مستقبلاً فليس اذن للسعداء ولا للهالكين
 رجاء واما المسافرين سواء كانوا في هذه الحياة او في المطهر فيجوز ان يكون لهم
 رجاء لانهم في كلا المكانين يتصورون السعادة خيراً مستقبلاً ممكناً

اذ اُجيب على الاول بان ذلك قيل عن ابليس باعتبار اعضاءه الذين
 سيضمحل رجائهم كما قال غريغوريوس في ادياته ك ٣٣ — او انه اذا اريد
 به نفس ابليس يمكن ان يجعل على الرجاء الذي به يرجو ان ينتصر على القديسين

كقوله قبل ذلك « هو واثق ان الاردن يندفق في فيه » الا ان هذا ليس
الرجاء الذي عليه كلامنا

وعلى الثاني بقول اوغسطينوس في انكريدونيون ف ٨ « الايمان يتعلق
بالاشياء القبيحة والحسنة وبالامور الماضية والحاضرة والمستقبلية مختصة كانت
بالمؤمن ام بغيره . واما الرجاء فليس يتعلق الا بالامور الحسنة المستقبلية
المختصة بالمرتجي » وعليه فجواز ان يكون للمالكين ايمان عار عن الصورة اولى من
جواز ان يكون لهم رجاء فان الخيرات الالهية ليست ممكنة لهم في المستقبل
بل قد حرمت عليهم

وعلى الثالث بان عدم الرجاء في المالكين لا ينير فيهم استحقاق العقاب
كما انه لا يزيد السعداء استحقاقاً للثواب بل انما اقتضاه تبدل الحالة في كليهما

الفصل الرابع

في ان رجاء المسافرين هل هو يقيني

يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان رجاء المسافرين ليس يقينياً فان
محل الرجاء الارادة . واليقين ليس الى الارادة بل الى العقل . فليس
الرجاء اذن يقينياً

٢ وايضاً ان الرجاء يحصل بالنعمة والاستحقاق كما مر في البحث الآنف
ف ١ . ونحن لا نقدر ان نعلم يقيناً في هذه الحياة انا حاصلون على النعمة كما
مر في اول الثاني مب ١١٢ ف ٥ . فليس رجاء المسافرين اذن يقينياً

٣ وايضاً يمتنع ثبوت ما يمكن عدم حصوله . وكثير من المسافرين ذوي
الرجاء لا يدركون السعادة . فليس رجاء المسافرين اذن يقينياً

لكن يعارض ذلك ان « الرجاء توقع يقيني للسعادة المستقبلية » كما قال
المعلم في الاحكام ٣ تم ٢٦ . وهذا يمكن تحصيله من قول الرسول في ٢١: ١٢

« لاني عارفٌ بمن آمنتم وواثقٌ بانه قادرٌ ان يحفظ وديعتي »

والجواب ان يقال ان اليقين يحصل في شيء على نحوين بالذات وبالمشاركة . فيحصل بالذات في القوة الادراكية وبالمشاركة في كل ما يتحرك من القوة الادراكية الى غايته بدون تخلف . وباعتبار هذا النحو يقال ان الطبيعة تفعل عن يقين . لتحركها من العقل الالهي الذي يحرك كل شيء الى غايته تحريكاً يقينياً وباعتباره ايضاً يقال ان افعال الفضائل الخلقية ايقن من افعال الصناعة من حيث انها تتحرك الى افعالها من العقل تحركاً يشبه التحرك الطبيعي . وعلى هذا النحو ايضاً يتوجه الرجاء توجهاً يقينياً نحو غايته لمشاركته الايمان على نحو ما في يقينه الحاصل في القوة الادراكية

وبذلك ينضم الجواب على الاول

وعلى الثاني بان الرجاء ليس يستند بالاستناد الأول الى النعمة الحاصلة بل الى قدرة الله ورحمته التي بها يقوى ايضاً على احرازها من لم تكن النعمة حاصلة له فيتأدس بذلك الى الحياة الابدية وكل مؤمن فهو يوقن بقدرة الله ورحمته

وعلى الثالث بان عدم ادراك بعض من ذوي الرجاء السعادة انما يحدث لنقص من جهة الاختيار الذي يعترض ذلك الادراك بالخطيئة لا لنقص من جهة قدرة الله او رحمته التي اليها يستند الرجاء وهذا لا يقدر في يقين الرجاء

المبحث التاسع عشر

في موهبة الخوف - وفيه اثنا عشر فصلاً

ثم ينبغي النظر في موهبة الخوف والبحث فيها بدور على اثني عشرة مسألة - ١ في ان الله حل يجب ان يخاف - ٢ في قسمة الخوف الى ابني وابدائي وعبدي وعالمي - ٣ في ان الخوف العالمي حل هو دائماً قبيح - ٤ في ان الخوف العبدى هل هو حسن - ٥ هل هو عين الخوف الابني في الجوهر - ٦ في ان ورود المحبة هل ينفي الخوف العبدى - ٧ في ان الخوف هل هو بده الحكمة - ٨ في ان الخوف البدائي هل هو نفس الخوف الابني في الجوهر - ٩ في ان الخوف حل هو موهبة من الروح القدس - ١٠ هل يزداد بازدياد المحبة - ١١ هل يبقى في الوطن - ١٢ في ما بازائه من التطويات والثار

الفصل الاول

هل يمكن الخوف من الله

ينحط الى الاول بان يقال : يظهر انه يمتنع الخوف من الله فان موضوع الخوف هو الشر المستقبل كما مر في اول الثاني مب ١٤ ف ٢ ومب ٤٢ ف ١ والله منزّه عن كل شر لانه عين الخيرية . فليس يمكن اذن الخوف من الله ٢ وايضاً ان الخوف مقابل للرجاء . ونحن لنا رجاء بالله . فلا يمكن لنا اذن ان نخافه

٣ وايضاً انما نخشى ما يحدث لنا منه شرور كما قال الفيلسوف في الخطابة ك ٢ . والشرور لا تحدث لنا من الله بل من انفسنا كقوله في هوشع ١٣ : ٩ « هلاكك منك يا اسرائيل وانما معونتك مني » فلا ينبغي اذن الخوف من الله لكن يعارض ذلك قوله في ار ١٠ : ٧ « من لا يخشاك يا ملك الامم » وفي ملاخي ١ : ٦ « ان كنت سيداً فاين مهابتي »

والجواب ان يقال كما ان للرجاء موضوعين احدهما نفس الخير المستقبل الذي يتوقع المرتجي ان يناله والثاني معونة الغير التي بها يتوقع ان ينال ما يرجوه كذلك يمكن ان

يكون للخوف ايضاً موضوعان احدهما نفس الشر الذي يهرب الانسان منه والثاني ما
 يمكن حصول الشر عنه . فالله الذي هو نفس الخيرية لا يمكن ان يكون موضوعاً للخوف
 بالمعنى الاول بل يمكن ان يكون موضوعاً له بالمعنى الثاني اي من حيث يمكن ان ينالنا
 شر منه او بالنسبة اليه فلشر الذي يمكن ان ينالنا منه هو شر العقاب الذي
 ليس شراً بالاطلاق بل من وجه ولكنه خير بالاطلاق . لانه لما كان الخير
 يقال بالنسبة الى الغاية والشر يفيد انتفاء هذه النسبة كان ما ينفي النسبة الى
 الغاية القصوى وهو شر الذنب شراً بالاطلاق واما شر العقاب فهو شر من
 حيث ينعدم به خير جزئي ولكنه خير بالاطلاق من حيث يتوقف على النسبة
 الى الغاية القصوى . واما بالنسبة اليه تعالى فيجوز ان ينالنا شر الذنب اذا
 انصرفنا عنه وبهذا الاعتبار يمكن بل يجب الخوف من الله
 اذن اجيب على الاول بان هذا الاعتراض انما يرد باعتبار ان الشر هو
 موضوع الخوف

وعلى الثاني بان الله يجب ان يُعْتَبَر فيه العدل الذي به يعاقب الخطاة
 والرحمة التي بها يتقنا . فباعتبار عدله ينشأ فينا الخوف وباعتبار رحمته ينشأ
 فينا الرجاء فهو اذن انما يكون موضوعاً للرجاء والخوف باعتبارين
 وعلى الثالث بان شر الذنب لا يفعله الله بل انما نجنيه نحن على انفسنا يبعدنا
 عن الله . واما شر العقاب فيفعله الله من حيث هو خير اي باعتبار انه عدل
 ولكن انزاله عدلاً بنا انما سببه الاول استحقاقنا اياه بالخطيئة وبهذا الاعتبار قيل
 في حكاية ان « الله لم يصنع الموت لكن المنافقين استدعوه بايديهم وافواههم »



الفصل الثاني

في ان قسمة الخوف الى ابني وبدائي وعبدي وعالي هل هي صحيحة
يُخطئ الى الثاني بان يقال: يظهر ان قسمة الخوف الى ابني وبدائي وعبدي
وعالي ليست صحيحة فان الدمشقي اورد للخوف في كتاب الدين المستقيم
٢ ف ١٥ ستة انواع وهي التواني والحياء والاربعة الاخرى التي مر عليها
الكلام في اول الثاني مب ٤١ ف ٤٠ وهي لم تذكر في هذه القسمة . فيظهر
اذن ان هذه القسمة للخوف غير صحيحة

٢ وايضاً ان كلاً من اقسام الخوف المتقدمة اما حسنٌ او قبيحٌ . وهناك
نوعٌ من الخوف وهو الخوف الطبيعي لاحسنٌ بالحسن الادبي لوجوده في
الشياطين كقوله في يع ٢ : ١٩ « الشياطين يؤمنون ويرتعدون » ولا قبيحٌ
لوجوده في المسيح كقوله في مر ١٤ : ٣٣ « طفق يسوع يرتاع ويكثب »
قسمة الخوف اذن الى الانواع المتقدمة غير وافية

٣ وايضاً ان كلاً من نسبة الابن الى الأب ونسبة المرأة الى البعل ونسبة
العبد الى السيد مغايرةٌ للآخرى . والخوف الابني الذي هو خوف الابن
بالنسبة الى ابيه قسيمٌ للخوف العبدي الذي هو خوف العبد بالنسبة الى سيده .
فينبغي اذن ان يجعل الخوف الطاهر الذي يظهر انه خوف المرأة بالنسبة الى بعلها
قسماً لجميع هذه المخاوف

٤ وايضاً كما ان الخوف العبدي يتعلق بالعقاب كذلك الخوف البدائي
والعالي ايضاً . فلم يكن اذن واجباً ان يجعل كلٌ من هذه المخاوف قسماً
للاخر

٥ وايضاً كما ان الشهوة تتعلق بالخير كذلك الخوف يتعلق بالشر . وشهوة
العين التي بها يشتهي الانسان خيرات العالم مغايرةٌ لشهوة اللحم التي بها

الله بالحبّة يصير ابناً كقوله في روم ٨: ١٥ « اخذتم روح التّبيّني الذي تدعونه
أباً ايها الآب » وبنفس هذه الحبّة يقال له ايضاً خطيئنا كقوله في ٢
كور ١١: ٢ « خطيتكم لرجل واحد لا قدم للمسيح بكرّاً عفيفة » واما الخوف
العبيدي فمن قبيل آخر لمدم تضمه الحبّة في حقيقته

وعلى الرابع بان انواع الخوف الثلاثة المتقدمة تعلق بالعقاب ولكن
باعتبارات مختلفة فان الخوف البشري او العاليي يعلق بالعقاب الذي يضرّ
عن الله وهو الذي ينزله احياناً اعداء الله او يوعدون به واما الخوف العبيدي
والبدائي فيتعلقان بالعقاب الذي يدعوا الناس الى الله وهو الذي ينزله الله او
يوعد به وهذا يعلق به الخوف العبيدي تعلقاً اولياً والخوف البدائي تعلقاً ثانوياً
وعلى الخامس بان اعراض الانسان عن الله خوفاً من خسران الخيرات
العالية واعراضه عنه خوفاً من فقد سلامته في جسده في حكم واحد لان
مرجع الخيرات الخارجة الى الجسد فكان كلا الخوفين يعتبران واحداً بعينه
وان تباير ما يخاف بهما من الشر كتنفير ما يشتهي من الخير على ان هذا
التباير يحدث تنفيراً في نوع الخطايا التي تتترك مع ذلك في صرف الانسان
عن الله

الفصل الثالث

في ان الخوف العاليي مل هو دائماً قبيح

يتخطى الى الثالث بان يقال : يظهر ان الخوف العاليي ليس قبيحاً دائماً
فان الخوف البشري يقتضي في ما يظهر ان نهاب الناس والبعض يذمون على
انهم لا يهابون الناس كقوله في لو ١٨: ٣ عن ذلك القاضي الظالم « لا يخشى
الله ولا يهاب الناس » فيظهر ان الخوف العاليي ليس قبيحاً دائماً
٢ وايضاً يظهر ان الخوف العاليي يعلق بالعقوبات المنزلة بالسلطان العالي .

يشتهي لذته . فاذًا الخوف العالمي الذي يخشى به الانسان فقد الخيرات الخارجية
عنه مغايرٌ للخوف البشري الذي يخشى به الانسان مضمرةً شخصه

لكن يعارض ذلك ما قاله المعلم في كتاب الاحكام ٣ تم ٣٤

والجواب ان يقال ان كلامنا هنا على الخوف من حيث انا به نقبل الى
الله او نعرض عنه على نحو ما لانه لما كان موضوع الخوف هو الشر كان
الانسان احياناً يعرض عن الله بسبب ما يخشاه من الشر وهذا الخوف يقال له
بشري او عالمي واحياناً يقبل بسببه الى الله ويلزمه وهذا الشر نوعان شر العقاب
وشر الذنب فان اقبل الانسان الى الله ولزمه خوفاً من العقاب فهو الخوف العبدى
او خوفاً من الذنب فهو الخوف الابنى لان من شأن الابناء ان يخافوا اهانة
ابهم او خوفاً من كليهما فهو الخوف البدائي الذي هو وسط بين كلا الخوفين -
واما هل يجوز الخوف من شر الذنب فقد مر في ١٠١ ثا م ٤٢ ف ٣ عند
الكلام على انفعال الخوف

اذا اجيب على الاول بان قسمة الدمشقي للخوف باعتبار كونه انفعالاً
نفسانياً . واما قسمته هنا فباعتباره بالنسبة الى الله كما تقدم

وعلى الثاني بان الحسن الادبي يقوم على وجه الخصوص بالاقبال الى الله
والقبح الادبي يقوم بالإعراض عن الله ولهذا كانت جميع انواع الخوف المتقدمة
تدل على حسن او قبح ادبي واما الخوف الطبيعي فالحسن والقبح الادبيان
يقتضيان تقدم وجوده عليهما فلم يجعل بين هذه المخاوف

وعلى الثالث بان نسبة العبد الى سيده تحصل بسلطة السيد الذي
يخضع لنفسه العبد واما نسبة الابن الى ابيه او المرأة الى بعلها فتحصل على
عكس ذلك بمحبة الابن الذي يخضع نفسه لايه او بمحبة المرأة التي تقرن
نفسها بعلها بصلة المحبة فيكون الخوف الابني والظاهر من قبيل واحد فان

وهذه العقوبات تبعثنا على احسان العمل كقوله في رو ١٣ : ٣ « اقتبني الا تخاف من السلطان . افعل الخير فتكون لديه ممدوحاً » فليس الخوف العالي اذن قبيحاً دائماً

٣ وايضاً ما كان مركباً في فطرتنا فليس يظهر انه قبيح لان الامور الطبيعية حاصلة لنا من عند الله . وخوف الانسان من الاضرار يجسده ومن خسران الخيرات الزمنية التي بها قوام الحيوة الحاضرة طبيعي له . فيظهر اذن ان الخوف العالي ليس قبيحاً دائماً .

لكن يعارض ذلك قول الرب في متى ١٠ : ٢٨ « لا تخافوا من يقتل الجسد » فان هذا نهى عن الخوف العالي . والله لا ينهى الا عن القبيح . فالخوف العالي اذن قبيح

والجواب ان يقال ان الافعال الخلقية والملكات انما تعرف وتستفيد حقائقها التوعية من موضوعاتها كما مر في اثا . مب ١٨ ف ٢ ومب ٥٤ ف ٢ وموضوع الحركة الشوقية الخاص هو الخير الثاني فكانت كل حركة شوقية انما تستفيد حقيقة التوعية من غايتها وتعرف بها فانه لو عرف الحرص بانه حب العمل لانه هو الباعث للناس على العمل لم يكن هذا التعريف صحيحاً لان الحرص لا يقصدون العمل على انه غايتهم بل على انه يؤدي الى غايتهم واما الغاية المقصودة منهم فهي الغنى فالحرص اذن انما يصح تعريفه بكونه اشتاء الغنى او حب الغنى وهذا قبيح وعلى هذا النحو انما يقال حب عالي لما به يستند الانسان الى العالم استناد الشيء الى غايته والحب العالي بهذا الاعتبار قبيح دائماً . والخوف ينشأ عن الحب اذ انما يخشى الانسان فقد ما يحبه كما قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٣٣ ولهذا فالخوف العالي هو الذي يضدر عن الحب العالي الذي هو اصل قبيح له فكان لذلك قبيحاً دائماً

إذا اجيب على الاول بان الناس يمكن ان يُهابوا من وجهين أولاً من حيث يوجد فيهم شيء لا الهي بكمال النعمة او الفضيلة او صورة الله الطبيعية في الاقل وهذا الاعتبار يذم الذين لا يهابون الناس وثانياً من حيث يقاومون الله وهذا الاعتبار يمدح الذين لا يهابون الناس كقوله في رمي ٤٨ : ١٣ عن اليا او اليساع « في ايامه لم يمش ذا سلطان »

وعلى الثاني بان ذوي السلطان العالمي متي عاقبوا احداً لصرفه عن الخطيئة كانوا بذلك خدام الله كقوله في رو ١٣ : ٤ « لانه خادم الله المنتقم الذي ينفذ الغضب على من يفعل الشر » والخوف من السلطان العالمي بهذا الاعتبار ليس من قبيل الخوف العالمي بل من قبيل الخوف العبدى او البدائي

وعلى الثالث بان هرب الانسان مما يضر بجسده او بخيراته الزمنية امر طبيعي اما مخالفته بذلك لمقتضى العدل فمناقبة للعقل الطبيعي وعليه قول الفيلسوف ايضاً في كتاب الاخلاق ٣ ان من افعال الخطايا ما ليس ينبغي ان يحمل الخوف احداً عليه لان ارتكاب هذه الخطايا اقبح من تحمل العقاب اي عقاب كان

الفصل الرابع

في ان الخوف العبدى هل هو حسن

يتجمل الى الرابع بان يقال : يظهر ان الخوف العبدى ليس بحسن فان ما كان العمل به قبيحاً فهو ايضاً قبيح - والعمل بالخوف العبدى قبيح فقد قال الشارح في رو ٨ : ١٥ « من يفعل شيئاً بالخوف فليس فعله حسناً وان كان ما يفعله حسناً » فاذاً ليس الخوف العبدى حسناً

٢ وايضاً ما ينشأ عن اصل الخطيئة فليس بحسن - والخوف العبدى ينشأ عن اصل الخطيئة فقد قال غريغوريوس في تفسيره قول ايوب ٣ : ١١

لم ألم امت في الزم « متى احدثت الخطيئة الخوف الحاضر من العقاب وافقدت محبة الله بالاعراض عنه كان الخوف ناشئاً عن تكبر لا عن تواضع » فالخوف العبدى اذن قبيح

٣ وايضاً كما ان الحب الجرد اى الحاصل بمجرد فضيلة المحبة يقابله الحب الأجرى كذلك الحب الطاهر يقابله الحب العبدى . والحب الأجرى قبيح دائماً . فكذا الحب العبدى ايضاً

لكن يعارض ذلك ان الروح القدس لا يفعل شيئاً قبيحاً . والخوف العبدى يفعله الروح القدس فقد قال الشارح في تفسير قوله في رو ٨ : ١٥ لم تاخذوا روح العبودية الآية « روح واحد يفعل الخوفين اى العبدية والطاهر » فليس الخوف العبدى اذن قبيحاً

والجواب ان يقال ان الخوف العبدى من حيث هو عبدى قبيح فان العبودية مقابلة للحرية . ولما كان الحر من هولذاته كما في الالهيات كـ ١ كان العبد من ايس يفعل لذاته بل كأنه يتحرك لفعله من شيء خارج . وكل من يفعل شيئاً عن حبه فهو يفعل من تلقاء نفسه لانه انما يتحرك الى الفعل من ميله الخاص ولهذا كان الفعل الصادر عن الحب منافياً لحقيقة العبدية وبهذا الاعتبار يكون الخوف العبدى من حيث هو عبدى منافياً لفضيلة المحبة — وعلى هذا فلو كانت العبدية من حقيقة الخوف لكان الخوف العبدى قبيحاً مطلقاً كما ان الفسق قبيح مطلقاً لان ما به يناهى فضيلة المحبة هو من مقتضى حقيقته النوعية . ولكن هذه العبدية ليست من مقتضى حقيقة الخوف العبدى النوعية كما ان عدم التصور ايضاً ليس من مقتضى الحقيقة النوعية للايمان العارى عن الصورة فان الملكة الخلقية او الفعل الخلقى يستفيد حقيقته النوعية من الموضوع وموضوع الخوف العبدى هو العقاب ولكنه يعرض له

ان يكون الخير الذي ينافيه العقاب محبواً لذاته على انه الناية القصوى فيكون
العقاب حيثئذٍ مخوفاً على انه شرٌ بالاصالة وهذا يعرض لمن خلا عن فضيلة المحبة
او ان لا يكون ذلك الخير محبواً لذاته بل لاجل الله فلا يكون العقاب حيثئذٍ
مخوفاً على انه شرٌ بالاصالة وهذا يعرض لمن حصلت له فضيلة المحبة فان اذا
قُصِدَ بموضوع الملكة او بغايتها غايةً اخرى لم ترتفع بذلك حقيقتها النوعية .
فالخوف العبدى اذن حسنٌ في جوهره الا ان ما فيه من العبدية قبيحٌ
اذا اجيب على الاول بان ما أُورِدَ من كلام او غسطينوس يجب حمله
على من يفعل شيئاً بخوفٍ عبدى من حيث هو عبدى اي لا جأ للعدل بل
خوفاً من العقاب فقط

وعلى الثاني بان الخوف العبدى ليس في جوهره ناشئاً عن تكبر بل ما فيه
من العبدية ناشئٌ عن تكبر اي من حيث ان الانسان لا يريد ان يُخضع
ميله لنير العدل بالحب

وعلى الثالث بان المراد بالحب الأجرى ما به يُحبُّ الله لاجل الخيرات
الزمنية وهذا منافٍ في ذاته لفضيلة المحبة ولهذا كان الحب الاجرى قبيحاً دائماً
واما الخوف العبدى فليس يراد به في جوهره الا الخوف من العقاب سواء
اعتبر العقاب شراً اصالةً او تبعاً

الفصل الخامس

في ان الخوف العبدى والخوف الابنى هل هما واحدٌ بالجوهر
يتخطى الى الخامس بان يقال : يظهر ان الخوف العبدى والخوف الابنى
واحدٌ بالجوهر اذ يظهر ان نسبة الخوف الابنى الى الخوف العبدى كنسبة
الايمان المتصور الى الايمان العارى عن الصورة للذين تصاحب الخطيئة الميتة
احدهما دون الآخر والايمان المتصور والعارى عن الصورة واحدٌ بالجوهر

فكذلك اذن الخوف العبدى والابنى واحدٌ بالجوهـر

٢ وايضاً ان الملكات تتغاير بتغاير موضوعاتها . وموضوع الخوف . العبدى والابنى واحدٌ بعينه فان كليهما يتعلقان بالله . فاذا الخوف العبدى والخوف الابنى واحدٌ بالجوهـر

٣ وايضاً كما ان الانسان يرجوان يتمتع بالله وان ينال الآلهه ايضاً كذلك يخشى مفارقة الله وعقابه . والرجاء الذي به نرجوان نتمتع بالله وان ننال منه غير ذلك من الآلهه واحدٌ بعينه كما مرّ في مب ١٧ ف ٢ و ٣ . فاذا كذلك الخوف الابنى الذي به نخشى مفارقة الله والخوف العبدى الذي به نخشى عقابه واحدٌ بعينه

لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس قال في تفسير رسالة يوحنا الاولى انه يوجد خوفان احدهما عبدى والآخر ابنى او طاهر

والجواب ان يقال ان موضوع الخوف الخاص هو الشر . ولما كانت الافعال والملكات تتغاير بتغاير موضوعاتها كما مرّ في ١٠١ ثا مب ١٨ ف ٥ ومب ٥٤ ف ٢ وجب ايضاً ان يكون تغاير المخاوف بالنوع بحسب تغاير الشرور . وشر العقاب الذي يهرب منه الخوف العبدى منساير بالنوع لشر الذنب الذي يهرب منه الخوف الابنى كما مرّ في ١ ف ١ مب ٤٨ ف ٥ فيتضح من ذلك ان الخوف العبدى والخوف الابنى ليسا واحداً بالجوهـر بل متغايرين بالنوع اذاً اجيب على الاول بان الايمان المتصور والايمان العارى عن الصورة ليسا متغايرين بالموضوع فان كليهما يصدق الله ويصدق بالله بل انما يتغايران بامر خارجي اى بمحصول المحبة وعدم حصولها فليسا اذن متغايرين بالجوهـر واما الخوف العبدى والخوف الابنى فمتغايران بالموضوع . فليس حكمهما واحداً

وعلى الثاني بان ليس للخوف العبيدي والخوف الابني نسبة واحدة الى الله فان الخوف العبيدي يعتبر الله مبدأ لانزال العقاب والخوف الابني لا يعتبره مبدأ لجناية الذنب بل يعتبره بالحري منتهى يهرب من مفارقه بالذنب . فهما اذن لا يستفيدان من موضوعهما هذا الذي هو الله وحدة النوع فان الحركات الطبيعية ايضاً تتغير نوعاً بتغير نسبتها الى حذر ما اذ ليست الحركات التي من البياض والحركة التي الى البياض واحدة بالنوع وعلى الثالث بان الرجاء يعتبر الله مبدأ باعتبار التمتع به تعالى وباعتبار كل احسان آخر . وليس الامر كذلك في الخوف فليس حكمهما واحداً

الفصل السادس

في ان الخوف العبيدي والمحبة هل يجتمعان

يُخطئ الى السادس بان يقال : يظهر ان الخوف العبيدي والمحبة لا يجتمعان فقد قال اوغسطينوس في تفسير رسالة يوحنا الاولى « متى ابتدأت المحبة ان تحل انتفى الخوف الذي أعد لما مكاناً »

٢ وايضاً « ان محبة الله تفاض في قلوبنا بالروح القدس الذي أعطي لنا » كما في رو ٥ : ٥ « وحيث يكون روح الرب فهناك الحرية » كما في ٢ كور ٣ : ١٧ « فاذا بما ان الحرية تنفي العبودية يظهر ان الخوف العبيدي يتنفي بورود المحبة

٣ وايضاً ان الخوف العبيدي يحصل عن حب الذات من حيث ان العقاب يضعف الخير الذاتي . وحب الله ينفي حب الذات اذ يحمل الانسان على احتقار ذاته كما يتضح من قول اوغسطينوس في مدينة الله ك ٤ « ان حب الله الى حد احتقار الذات يصنع مدينة الله » فيظهر اذن انه متى وردت المحبة انتفى الخوف العبيدي

لكن يعارض ذلك ان الخوف العبدى موهبة من مواهب الروح القدس
 كما مر في ف ٤٠ ومواهب الروح القدس لا تنتفى بورود المحبة التي بها يحل
 الروح القدس فينا ٠ فلخوف العبدى اذن لا ينتفى بورود المحبة
 والجواب ان يقال ان الخوف العبدى يحصل عن حب الذات لانه خوف
 العقاب الذي هو الاضرار بالخير الذاتي فيجوز اذن ان يجمع المحبة على نحو
 ما يجمعها حب الذات فان اشتها الانسان خيره وخوفه من فقدته في حكم واحد ٠
 ونسبة حب الذات الى المحبة تقع على ثلاثة انحاء الاول ان يكون منافياً لها
 وذلك متى جمل الانسان غايته في حب خيره الذاتي والثاني ان يكون مندرجاً
 فيها وذلك متى احب الانسان ذاته لاجل الله وفي الله والثالث ان ينافرها
 دون ان ينافيها كأن يحب انسان نفسه باعتبار خيره الذاتي من دون ان يجعل
 هذا الخير غاية له كما يمكن ايضاً ان 'يحب' القريب بحب خاص غير الحب الصادر
 عن فضيلة المحبة والمستند الى الله كأن 'يحب' لصلة نسب او لسبب آخر
 بشري مما يمكن مع ذلك اسناده الى المحبة - اذا تمهد ذلك نفوف العقاب ايضاً
 قد يكون اولاً مندرجاً في المحبة فان مفارقة الله عقابٌ تهرب منه المحبة اشد
 الحرب وبذلك كان هذا الخوف من قبيل الخوف الطاهر - وقد يكون ثانياً
 منافياً للمحبة وذلك متى هرب الانسان من العقاب المضاد لخيره الطبيعي معتبراً
 اياه شراً بالاصالة مضاد للخير الذي يحبه على انه غايته وهو بهذا الاعتبار لا يجمع المحبة -
 وقد يكون ثالثاً مغايراً بالجوه للنفوف الطاهر وذلك متى خاف الانسان شر العقاب لا
 باعتبار مفارقة الله بل من حيث يضر بخيره الذاتي الا انه لا يجعل غايته في
 هذا الخير فلا يكون ذلك الشر مخوفاً على انه شرٌ بالاصالة والخوف من العقاب
 على هذا النحو يمكن مجامعته للمحبة ٠ على ان هذا الخوف من العقاب لا يقال له
 عبدى الا متى 'خشى' العقاب على انه شرٌ بالاصالة كما يتضح مما مر في ف ٢

و ٤ فالخوف اذن من حيث هو عبدي لا يجمع المحبة واما جوهر الخوف
العبدي فيجوز مجامعته لما كما يجوز ذلك في حب الذات
اذا اجيب على الاول بان كلام اوغسطينوس على الخوف من حيث
هو عبدي

وبمثل ذلك ايضا يجاب على الاعتراضين الآخرين

الفصل السابع

في ان الخوف هل هو بدء الحكمة

يتخطى الى السابع بان يقال : يظهر ان الخوف ليس بدء الحكمة فان
بدء الشيء جزء منه . وليس الخوف جزءا من الحكمة لكونه في القوة الشوقية
والحكمة في القوة العقلية . فيظهر اذن انه ليس بدء الحكمة
٢ وايضا ليس شيء مبدءا لنفسه . « وخوف الله هو الحكمة » كما في
ايوب ٢٨ : ٢٨ . فيظهر اذن ان الخوف ليس بدء الحكمة
٣ وايضا ان المبدأ لا يتقدمه شيء . والخوف يتقدمه شيء . فان الايمان
متقدم على الخوف . فيظهر اذن ان الخوف ليس بدء الحكمة
لكن يعارض ذلك قوله في مز ١١٠ : ١٠ « بدء الحكمة مخافة الله »

والجواب ان يقال ان شيئا يجوز ان يقال له بدء الحكمة باعتبارين باعتبار
ماهية الحكمة وباعتبار أثرها كما ان بدء الصناعة من حيث ماهيتها هو المبادئ
التي تحصل عنها الصناعة ومن حيث أثرها ما منه يتبدى فعل الصناعة
كالاساس في صناعة البناء اذ هناك يتبدى فعل الباني — ولان الحكمة
هي معرفة الالهيات كما سيأتي في مب ٤٥ ف ا كان اعتبارنا لها مختلفا عن
اعتبار الفلاسفة لانه لما كانت حياتنا مسوقة الى التمتع بالله ومدبرة بنوع من
المشاركة في الطبيعة الالهية بالنعمة لم تكن الحكمة تعتبر عندنا علما يتكفل

بمعرفة الله فقط كما هي عند الفلاسفة بل كانت تُعتبر عندنا أيضاً علماً يتكفل بتدبير الحياة البشرية التي لا يُستند في تدبيرها الى مبادئ بشرية فقط بل الى مبادئ الهية ايضاً كما قال اوغسطينوس في الثالوث ك ١٢ ب ١٣ - اذا نقرر ذلك فبدء الحكمة باعتبار ماهيتها هو مبادئها الأولى التي هي العقائد الايمانية وبهذا الاعتبار يقال للايمان ببدء الحكمة . واما باعتبار أثرها فهو مامن يتبدى فعلم! وهو بهذا الاعتبار الخوف غير ان الخوف العبدى يختلف في ذلك عن الخوف الابني فان الخوف العبدى مبدأ مؤهب للحكمة في الخارج من حيث ينصرف صاحبه بخوف العقاب عن الخطيئة فيصير بذلك اهلاً لقبول اثر الحكمة كقوله في سي ١ : ٢٧ » مخافة الرب تنفي الخطيئة « والخوف الطاهر او الابني هو ببدء الحكمة بمعنى انه اول أثر لها لانه لما كان من مقتضى الحكمة الجري في الحياة البشرية على حسب المبادئ الهية وجب ان يبدأ فيها بخشية الانسان لله وخضوعه له فانه اذا ابتداء على هذا النحو جرس بعده في جميع اموره على حسب ما رسمه الله

انما اجيب على الاول بان قضية هذا الاعتراض ان الخوف ليس مبدأ للحكمة من حيث ماهيتها

وعلى الثاني بان نسبة خوف الله الى الحياة البشرية المنتظمة بحكمة الله كنسبة اصل الشجرة الى الشجرة وعليه قوله في سي ١ : ٢٥ » اصل الحكمة مخافة الرب فان فروعها طويلة الايام « فكما يقال ان الاصل هو الشجرة كلها بالقوة كذلك يقال ان خوف الله هو الحكمة

وعلى الثالث بان الايمان والخوف مبدأ للحكمة باعتبارين كما تقدم وعليه قوله في سي ١ : ٢٥ » مخافة الرب اول محبة والايمان اول الاتصال به «

الفصل الثامن

سيفي ان الخوف البدائي هل هو متغيرٌ بالجواهر للخوف الابني

يتخيلني الى الثامن بان يقال : يظهر ان الخوف البدائي متغيرٌ بالجواهر للخوف الابني فان الخوف الابني معلولٌ للحب والخوف البدائي هو مبدأ الحب كقوله في سي ٢٥ : ١٦ « مخافة انزب اول محبته » . فهو اذن متغيرٌ للخوف الابني

٢ وايضاً ان الخوف البدائي يخشى القلب الذي هو موضوع الخوف العبدى فيظهر من ذلك ان الخوف البدائي هو نفس الخوف العبدى . والخوف العبدى متغيرٌ للخوف الابني . فالخوف البدائي اذن متغيرٌ بالجواهر للخوف الابني

٣ وايضاً ان الوسط يفاير كلا الطرفين باعتبار واحد . والخوف البدائي وسطٌ بين الخوف العبدى والخوف الابني . فهو اذن متغيرٌ لكليهما لكن يعارض ذلك ان جوهر الشيء لا يتغير بحسب الكمال والنقصان . والخوف البدائي والخوف الابني متغايران بحسب كمال المحبة ونقصانها كما قال اوغسطينوس في تفسير رسالة يوحنا الاولى . فالخوف البدائي اذن ليس متغيراً بالجواهر للخوف الابني

والجواب ان يقال ان الخوف البدائي يقال له بدائي من حيث هو بدء ولما كان كل من الخوف العبدى والخوف الابني مبدأً للحكمة برجه جاز ان يقال لكليهما بدائي باعتبار ما الا انه ليس هذا هو المراد بالخوف البدائي من حيث هو متغيرٌ للخوف العبدى والابني بل المراد بهما يلائم حال المتدئين الذين يتبدى عندهم بابتداء المحبة فيهم نوع من الخوف الابني لا الخوف الابني الكامل لانهم لم يبلغوا بعد الى كمال المحبة فتكون نسبة الخوف البدائي الى الابني

كنسبة المحبة الناقصة الى المحبة الكاملة . والمحبة الكاملة ليست مغايرة للمحبة الناقصة بالذات بل بالخال فقط فيبني القول اذن بان الخوف البدائي ايضاً باعتبار المراد به هنا ليس مغايراً للخوف الابني بالذات

اذاً اجيب على الاول بان الخوف الذي هو بدء الحب هو الخوف العبدى الذي منه تكون المحبة كما يكون الحب من الشعر على ما قال اوغسطينوس في الموضع المورد — او اذا اريد به الخوف البدائي يحاب بانه بدء الحب لا مطلقاً بل باعتبار حال المحبة الكاملة

وعلى الثاني بان الخوف البدائي لا يخشى العقاب على انه موضوعه الخاص بل باعتبار ما يصاحبه من الخوف العبدى وهو اذا زالت عنه صفة العبدية بقي في جوهره مع المحبة واما فعله فيبقى ايضاً مع المحبة الناقصة عند من لا يتحرك الى الافعال الجميلة من حب العدل فقط بل من خوف العقاب ايضاً ولكنه يتقطع عند من حصلت له المحبة الكاملة التي تنفي الى خارج الخوف الذي له عذاب كما في ١ يوحنا ٤ : ١٨

وعلى الثالث بان الخوف البدائي وسط بين الخوف الابني والخوف العبدى لا على مثال الوسط بين متجانسين بل على مثال الناقص الذي هو وسط بين الموجود الكامل واللا موجود كما في الالهيات ك ٢ ولكنه في الجوهر نفس الموجود الكامل ومغاير بالكلية لللا موجود

الفصل التاسع

في ان الخوف هل هو من مواهب الروح القدس

يتخطى الى التاسع بان يقال : يظهر ان الخوف ليس من مواهب الروح القدس اذ ليس شي من مواهب الروح القدس مقابل للفضيلة التي هي ايضاً من الروح القدس والا لكان الروح القدس مضاداً لنفسه . والخوف مقابل

للرجاء الذي هو فضيلة . فليس الخوف اذن من مواهب الروح القدس
 ٢ وايضاً من شأن الفضيلة اللاهوتية ان يكون الله موضوعها . والله هو
 موضوع الخوف لتعلقه بالله . فليس الخوف اذن موهبة بل فضيلة لاهوتية
 ٣ وايضاً ان الخوف من لوازم المحبة . وقد جعلت المحبة فضيلة لاهوتية .
 فالخوف اذن فضيلة لاهوتية لامتدادها في الموضوع
 ٤ وايضاً قال غريغوريوس في اديياته ك ٢ ان الخوف يمنح لمضادة
 الكبرياء . والكبرياء يقابها فضيلة التواضع . فالخوف اذن من الفضائل
 ٥ وايضاً ان المواهب اكمل من الفضائل لانها تمنح للمعاونة الفضائل كما
 قال غريغوريوس في اديياته ك ٢ . والرجاء اكمل من الخوف لانه يتعلق بالخير
 والخوف يتعلق بالشر . فاذا لان الرجاء فضيلة لا ينبغي ان يجعل الخوف
 موهبة

لكن يعارض ذلك ان خوف الرب جعل في اش ١١ : ٣ بين مواهب
 الروح القدس السبع

والجواب ان يقال ان الخوف انواع كما مر في ف ٢ . فالخوف البشري
 ليس من مواهب الله اذ هو الذي حمل بطرس على انكار المسيح كما قال
 اوغسطينوس في كتاب النعمة والاختيار بل هو ذلك الخوف الوارد في قوله
 في متى ١٠ : ٢٨ « خافوا ممن يقدرون ان يهلك النفس والجسد في جهنم » .
 والخوف العبدى ايضاً لا ينبغي جعله في جملة مواهب الروح القدس السبع
 لجواز ان يصاحبه ارادة الخطأ كما قال اوغسطينوس في كتاب الطبيعة والنعمة
 وهذا ممتنع في مواهب الروح القدس لعدم تجردها عن المحبة كما مر في ١ : ١٠
 م ب ٦٨ ف ٥ . فبقى اذن ان يكون الخوف الذي هو من جملة مواهب الروح
 القدس السبع هو الخوف الابنى او الطاهر فقد مر في الموضوع المتقدم ف ١ و ٣

ان مواهب الروح القدس كمالات خلقية لقوى النفس بها يحسن استعداد هذه القوى للتحرك من الروح القدس كما يحسن بالفضائل الخلقية استعداد القوى الشوقية للتحرك من العقل . واول ما يُطلب لسهولة تحرك شيء من محرك ما ان يكون خاضعاً له لا مقاوماً لان مقاومة المحرك للمتحرك تمنع من الحركة . وهذا يفعله الخوف الابني او الطاهر من حيث انا به نهاب الله ونخشى ان نخرج عن طاعته ولهذا كان له بين مواهب الروح القدس المقام الاول في الصعود والمقام الاخير في النزول كما قال اوغسطينوس في خطبة الرب في الجبل ك ا

اذا اجيب على الاول بان الخوف الابني ليس مضاداً لفضيلة الرجاء لانا لانخشى به ان يفوتنا ما نرجو نيله بالمعونة الالهية بل انما نخشى به ان نخسر هذه المعونة فهو اذن والرجاء متلازمان وكل منهما كمال للآخر

وعلى الثاني بان الموضوع الخاص والاصيل للخوف هو الشر الذي يهرب منه الانسان وبهذا الاعتبار يتمتع ان يكون الله موضوعاً للخوف كما مر في ا واما هو به موضوع للرجاء ولسائر الفضائل اللاهوتية لانا بفضيلة الرجاء نستند الى المعونة الالهية ليس لاكتساب كل ما سوى الله من الخيرات فقط بل بالاخص لاكتساب الله نفسه على انه الخير الاول . ومثل ذلك يقال ايضاً في سائر الفضائل اللاهوتية

وعلى الثالث بانه لا يلزم عن كون الحب هو مبدأ الخوف أن خوف الله ملكة مغايرة لفضيلة المحبة التي هي حب الله فان الحب مبدأ لجميع الاميال الا انا نستكمل في اميالنا المختلفة بملكات مختلفة ولهذا كان الحب يتضمن من حقيقة الفضيلة اكثر مما يتضمنه الخوف لان الحب يتعلق بالخير الذي هو الغاية المقصودة بالثبات من الفضيلة باعتبار حقيقتها كما هو ظاهر ما مر في ا . ثا

مب ٥٥ ف ٣ و ٤ ولهذا أيضاً 'يَجْعَلُ الرجاء فضيلة' . واما الخوف فيتعلق
اصالة بالشر لانه يدل على الهرب منه فهو اذن شيء ادون من الفضيلة
اللاهوتية

وعلى الرابع بقوله في سي ١٠ : ١٤ « اول كبرياء الانسان ارتداده عن
الرب » اي رفض الخضوع لله وهذا مقابل للخوف الابني الذي يهاب الله .
فالخوف اذن ينفي مبدأ الكبرياء ولهذا 'يُمنَحُ دفعاً لها لكنه ليس يلزم من ذلك
انه نفس فضيلة التواضع بل انه مبدؤها فان مواهب الروح القدس هي مبادئ
الفضائل العقلية والخلقية كما مر في ١٠١ ثا مب ٦٨ ف ٤ بخلاف الفضائل
اللاهوتية فانها هي مبادئ المواهب كما مر هناك ايضاً
وبذلك يتضح الجواب على الخامس

الفصل العاشر

في ان الخوف هل ينقص بازدياد المحبة

يتخطى الى العاشر بان يقال : يظهر ان الخوف ينقص بازدياد المحبة فقد
قال اوغستينوس في تفسير رسالة يوحنا الاولى « كلما ازدادت المحبة
نقص الخوف »

٢ وايضاً ان الخوف ينقص بازدياد الرجاء . والرجاء يزداد بازدياد المحبة
كما مر في مب ١٧ ف ٨ . فالخوف اذن ينقص بازدياد المحبة
٣ وايضاً ان الحب يفيد الاتصال والخوف يفيد الانفصال .
والانفصال ينقص بازدياد الاتصال . فالخوف اذن ينقص بازدياد المحبة
لكن يعارض ذلك قول اوغستينوس في كتاب ٨٣ مب ٦٣ « ان
خوف الله ليس بدءاً للحكمة فقط بل هو ايضاً كمالاً لها اي لتلك الحكمة
التي بها يجب الانسان بالله باعلى درجة من درجات المحبة ويجب القريب

كنفسه

والجواب ان يقال ان خوف الله على نوعين كما مر في ف ٢ احدهما ابني وهو ما به يخشى الانسان اهانة الله او مفارقتة والثاني عبدي وهو ما به يخشى الانسان العقاب . فالخوف الابني يزاد ضرورة بازدياد المحبة كما يزاد العلول بازدياد العلة فانه كلما كان انسان احب لانسان كان اشد خشية لاهائه ومفارقتة . والخوف العبدى من حيث هو عبدي يرتفع بالكلية عند ورود المحبة الا ان خوف العقاب يبقى فيه باعتبار جوهره كما مر في ف ٦ وهذا الخوف ينقص بازدياد المحبة ولا سيما باعتبار الفعل لانه كلما كان انسان احب لله كان اقل خوفاً من العقاب اما اولاً فلانه يصغر في عينه خيره الثاني الذي يضر به العقاب واما ثانياً فلانه يكون اشد رغبة في الثواب واوفر ثقة بيله فيصير اقل خوفاً من العقاب

اذ اجب على الاول بان كلام اوغسطينوس على خوف العقاب وعلى الثاني بان الخوف الذي ينقص بازدياد الرجاء هو خوف العقاب واما الخوف الابني فيزداد بازدياد الرجاء لانه كلما كان انسان اوثق بنيل خير بمعونة غيره كان اشد خوفاً من اهانة ذلك الغير او الانفصال عنه وعلى الثالث بان الخوف الابني لا يفيد الانفصال عن الأب بل الخضوع له وانما يخشى الانفصال عن هذا الخضوع الا ان يكون المراد بالانفصال عنه انه لا يدعى مساواته بل يخضع نفسه له فان الانفصال بهذا المعنى يوجد ايضاً في المعصية من حيث ان صاحبها يحب الله فوق نفسه وفوق كل شيء . فازدياد المحبة اذن لا ينقص الخوف بل يزيده



الفصل الحادي عشر

في ان الخوف هل يبقى في الوطن

ينحط الى الحادي عشر بان يقال: يظهر ان الخوف لا يبقى في الوطن فقد قيل في ام ٣٣: ١ «ينعم بالرخاء مطمئناً من خوف الشرور» والمراد به الانسان المتمتع بالحكمة في السعادة الابدية. وكل خوف فهو يتعلق بشئ اذ الشر هو موضوع الخوف كما مر في ف ٢ وه «فلن يكون اذن في الوطن شيء من الخوف

٢ وايضاً سيكون الناس في الوطن مماثلين لله كقوله في ا يو ٣: ٢ «اذا ظهر نكون نحن امثاله» والله لا يخاف شيئاً. فالتناس اذن لن يكون عندهم في الوطن شيء من الخوف

٣ وايضاً ان الرجاء اكمل من الخوف اذ انه يتعلق بالخير والخوف يتعلق بالشر. ولن يكون في الوطن رجاء. فلن يكون فيه ايضاً خوف. لكن يعارض ذلك قوله في مز ١٨: ١٠ «خشية الرب المقدسة تثبت الى الابد»

والجواب ان يقال ان الخوف العبدى اى خوف العقاب لن يكون في الوطن ألبتة فان هذا الخوف متف بما تقتضيه حقيقة السعادة الابدية من الطمأنينة كما مر في البحث الآنف ف ٣ وفي ا ١٠ ثا م ب ٥ ف ٤. واما الخوف الابني فكما يزداد بازدياد المحبة كذلك سيكمل بكاملها فان يكون اذن ألبتة فعلة في الوطن كفعليه هنا. وليبان ذلك ينبغي ان يعلم ان موضوع الخوف هو الشر الممكن ولما كانت حركة الخوف حركة هرب على نحو ما كانت الخوف يدل على الهرب من الشر الشاق الممكن فان الشرور البسيرة لا تحدث خوفاً. وكما ان خبر كل شيء يقوم بلزومه الرتبة الخاصة به كذلك شر كل

شيء يقوم بخروجه عن حد رتبته . ورتبة الخليفة الناطقة هي تحت الله وفوق
سائر المخلوقات فاذا كما ان خضوع الخليفة الناطقة بالحجة لخليفة ادون منها
شر لها . وكذلك عدم خضوعها لله وجرأة استعلائها عليه او احتقارها ايام
شر لها . وهذا الشر ممكن لها باعتبار طبيعتها بسبب قابلية اختيارها الطبيعية
للتغير الا انه متمتع في السعداء بسبب ما لهم من كمال المجد . فالهرب اذن من
شر عدم الخضوع لله سيكون في الوطن ممكناً باعتبار الطبيعة وممتنعاً باعتبار
السعادة واما في الطريق فهو ممكن مطلقاً ولهذا قال غريغوريوس في
اديياته ك ١٧ عند تفسيره قول ايوب ٢٦ : ١١ اعلمد السماء لتزعزع وترتعد
من اشارته « ان قوات السماء التي تشاهده بدون انقطاع ترتعد في حال نظرها
اليه الا ان هذا الارتعاد ليس من خوف يؤلمها بل من دهشة تتولاها » اي لانها
تدهش من عظمة الله الذي هو فوقها وتقصّر عن ادراكه . ولم يمنع اوغسطينوس
ايضاً في مدينة الله ك ١٤ وجود الخوف بهذا المعنى في الوطن وان كان لم يقطع
به بل ابقاه مشكوكاً فيه قال « ان ذلك الخوف الطاهر الذي يثبت ابد الدهر
اذا وجد في الدهر المستقبل فلن يكون مروّعاً من شريمكن وقوعه بل ممكناً
في خير يستحيل فقدته لانه حيث يكون حب الخير المظفور به غير متغير
يكون الخوف من الشر المهروب منه مطمئناً اذا ساغ لنا هذا القول فان المراد
بالخوف الطاهر تلك الارادة التي بالضرورة لن نريد بها الخطيئة لانا نسي
بالضعف الي اجتناب الخطأ بل لانا نأمن الخطأ بطأينة المحبة اولعله ان لم
يكن هناك خوف ألبتة أن يكون المراد بالخوف الذي يثبت الى الابد استمرار
ما يؤدي اليه الخوف »

اذا اجيب على الاول بان المراد بتلك الآية تنزه السعداء عن الخوف
المصحوب بالاضطراب والحذر من الشر لا الخوف المطمئن كما قال

اوغسطينوس

وعلى الثاني بما قاله ديونيسيوس في الاسماء الالهية ب ١ وهو « هي مشابهة لله ومباينة له معاً اما مشابقتها له فمن حيث ما يمكن لها من التشبه بما لا يمكن التشبه به » اي من حيث تبذل وسعها في التشبه بالله الذي لا يمكن التشبه به تماماً « واما مباينتها له فمن حيث ما بين المعلولات والعالمة من البون الذي لا حد له ولا قياس » فاذاً اذا كان الخوف لا يليق بالله لعدم وجود اعلى منه فيخضع هو له لا يلزم من ذلك انه لا يليق بالسعداء القائمة سعائهم بتمام خضوعهم لله وعلى الثالث بان الرجاء يفيد شيئاً من النقصان وهو استقبال السعادة الذي ينتهي بحضورها واما الخوف فيفيد نقصاناً طبعياً في الحقيقة من حيث يوجد بينها وبين الله بون غير متناه وهذا البون سيبقى في الوطن ايضاً ولهذا ان يزول الخوف فيه بالكلية

الفصل الثاني عشر

في ان مسكنة الروح هل هي الطوبى التي بازاء موهبة الخوف
يتخلى الى الثاني عشر بان يقال : يظهر ان مسكنة الروح ليست
الطوبى التي بازاء موهبة الخوف فان الخوف هو بدء الحياة الروحية كما هو
ظاهر ما مرّ ف ٧. والمسكنة من قبيل كمال الحياة الروحية كقوله في متى ٢١: ١٩
« ان اردت ان تكون كاملاً فاذهب وبع كل شيء لك واعطه للمساكين »
فليست مسكنة الروح اذن بازاء موهبة الخوف
٢ وايضاً قبل في مز ١١٨: ١٢٠ « يجن خوفك في لحي » وهذا يظهر منه
ان من مقاصد الخوف قهر الجسد. ويظهر ان طوبى الحزن اخص ما يناسب قهر
الجسد. فهي اذن اللى بموهبة الخوف من طوبى المسكنة
٣ وايضاً ان موهبة الخوف بازاء فضيلة الرجاء كما مرّ ف ١ ج ١.

ويظهر ان ما بازاء الرجاء هو بالاختصاص الطوبى الاخيرة الواردة في قوله سي في متى ٥ : ٩ « طوبى لفاعلي السلامة فانهم بني الله يدعون » لانا « نفتخر سي في رجاء مجد ابناء الله » كما في رو ٥ : ٢٠ فهذه الطوبى اذن اليق بموهبة الخوف من مسكنة الروح

٤ وايضاً قد مر في ١٠١ ثامب ٧٠ ف ٢ ان الثمار هي بازاء انواع الطوبى . وليس من الثمار ما هو بازاء موهبة الخوف فليس اذن من انواع الطوبى ايضاً ما هو بازائها

لكن يعارض ذلك قول اوغسطينوس في خطبة الرب في الجبل ك ١ « ان مخافة الرب تليق بالتواضعين الذين قيل عنهم طوبى المساكين بالروح » والجواب ان يقال ان مسكنة الروح هي خاصة بازاء الخوف لانه لما كان من شأن الخوف الابني مهابة الله والخضوع له كان كل ما يستلزم هذا الخضوع يختص بموهبة الخوف . وخضوع الانسان لله يستلزم تركه الافتخار بنفسه او بآخر سوى الله فان هذا مناف لتمام الخضوع لله وعليه قوله سي في مز ١٩ : ٨ « هؤلاء بالجمالات وهؤلاء بالحيل اما نحن فلما نهتف باسم الهنا » فكما مهابة الانسان لله اذن يستلزم عدم افتخاره استكباراً بنفسه وعدم مباهاته بالخيرات الخارجية من الجاه والغنى ايضاً فان كليهما من مقتضى مسكنة الروح لجواز ان يكون المراد بها اما ملاشاة انتفاخ الروح وكبريائها كما قال اوغسطينوس او اطراح الاشياء الزمنية الذي يتم بالروح اي بالارادة بالهام الروح القدس كما قال امبروسيوس وايرونيوس

اذ اوجب على الاول بانه لما كانت السعادة هي فعل الفضيلة الكاملة كانت السعادات كلها ترجع الى كمال الحيوية الروحية ويظهر ان اول درجة لهذا الكمال ان يحصل عند من بروم كمال الاشتراك في الخيرات الروحية احتقاراً

للخيرات الارضية ولكن الكمال لا يقوم بمجرد هذا الاعراض عن الاشياء
الزمنية بل انما هو طريق الى الكمال . والخوف الابني الذي يوافقه طوبى
المسكنة يصاحبه ايضاً كمال الحكمة كما مر في ف ٧

وعلى الثاني بان افتخار الانسان بنفسه او بغيره من الاشياء على خلاف
ما ينبغي هو اقرب مقابلة للخضوع لله الذي يحدثه الخوف الابني من اللذة
الحاصلة عن الاشياء الخارجة فان هذه مقابلة له بطريق الزوم لان من يهاب
الله ويخضع له لا يلتذ بغيره . ومع ذلك فاللذة لا ترجع الى حقيقة الشاق التي
يتعلق بها الخوف كما يرجع اليها الافتخار ولهذا كانت طوبى المسكنة محاذية
للخوف قصداً وطوبى الحزن محاذية له تبعاً

وعلى الثالث بان الرجاء يدل على حركة توجه نحو الطرف الذي يتعلق
به والخوف يدل على حركة رجوع عن الطرف الذي يتعلق به ولهذا كانت
الطوبى الاخيرة التي هي منتهى الكمال اثروحي محاذية للرجاء من حيث هي
موضوعه الاخير وكانت الطوبى الاولى الحاصلة بالاعراض عن الاشياء
الخارجة العائقة عن الخضوع لله محاذية للخوف

وعلى الرابع بان ما كان من الثمار يرجع الى استعمال الاشياء الزمنية
باعتدال او الى الاعراض عنها يظهر انه محاذ لموهبة الخوف وذلك كالخشعة
والعفاف والطهارة



البحث المتمم عشرين

في اليأس — وفيه أربعة فصول

ثم ينبغي النظر في ما يقابل الرجاء من الرذائل وأولاً في اليأس وثانياً في الاعتذار .
والبحث سبعة الأول يدور على أربع مسائل — ١ في أن اليأس هل هو خطيئة — ٢ هل
هو ممكن — ٣ هل هو أعظم الخطايا — ٤ هل يصدر عن الملل

الفصل الأول

في أن اليأس هل هو خطيئة

يتخطى الى الأول بان يقال : يظهر أن اليأس ليس خطيئةً فإن في كل
خطيئة اقبالاً الى الخير القاني واعراضاً عن الخير الباقي كما قال ارغطينوس
في الاختبارك ١ . وليس في اليأس اقبالٌ الى الخير القاني . فليس إذن خطيئةً
٢ وايضاً ما صدر عن اصلٍ صالحٍ فليس يظهر أنه خطيئةٌ لانه « لا
تستطيع شجرةٌ صالحةٌ ان تثمر ثمراً رديئاً » كما في متى ١٨ : ٧ ويظهر ان مصدر
اليأس اصلٌ صالحٌ وهو خوف الله او هول جسامه الخطايا . فليس اليأس
إذن خطيئةً

٣ وايضاً لو كان اليأس خطيئةً لكان يأس الهالكين خطيئةً . ولكنه
ليس يُحسب لهم ذنباً بل عقاباً . فيورليس يُحسب اذن ذنباً للمسافرين ايضاً .
فليس اذن خطيئةً

لكن يعارض ذلك ان ما يجر الناس الى الخطايا يظهر أنه انه ليس خطيئةً
فقط بل مبدأً للخطايا . واليأس من هذا القبيل فقد قال الرسول عن بعض
الناس في افسس ٤ : ١٩ « الذين يأسهم اسلموا انفسهم الى القهر لارتكاب كل
نجاسةٍ وبغلي » . فليس اليأس اذن خطيئةً فقط بل مبدأً للخطايا أخيراً ايضاً
والجواب ان يقال ان ما هو في العقل ايجاباً او سلباً فهو في
الشوق طلبٌ او هربٌ وما هو في العقل حقٌ او باطلٌ فهو في الشوق خيرٌ

او شر كما قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٦ ولذلك فكل حركة شوقية مطابقة العقل الحق فهي في نفسها جميلة وكل حركة شوقية مطابقة العقل البطل فهي في نفسها قبيحة وخطيئة . وحكم العقل بان الله مصدر خلاص الناس وانه يغفر للخطاة حق كقوله في حزقيال ١٨ : ٢١ « لا اشاء موت الخطي بل ان يتوب ويحيا » وحكمه بان الله لا يغفر للخطي التائب او انه لا يعمل الخطاة بالنعمة المبررة على ان يتوبوا اليه باطل فلو ان كما ان حركة الرجاء المطابقة للحكم الحق محمودة وفاضلة كذلك حركة اليأس المقابلة لها والمطابقة للحكم الباطل على الله فاسدة وخطيئة

اذا اجيب على الاول بان في كل خطيئة نوعاً من الاعراض عن الخير الباقي واقبالاً الى الخير الثاني ولكن ليس على نحو واحد فان الخطايا المقابلة الفضائل اللاهوتية كبنض الله واليأس والكفر تقوم اصالة بالاعراض عن الخير الباقي لان موضوع الفضائل اللاهوتية هو الله وتبعاً بالاقبال الى الخير الثاني من حيث ان ترك النفس لله يستلزم بالضرورة التفاتها الى غيره واما الخطايا الأخر فتقوم اصالة بالاقبال الى الخير الثاني وتبعاً بالاعراض عن الخير الباقي فان من يزني لا يقصد ان ينصرف عن الله بل ان يتمتع باللذة البدنية التي تستلزم الانصراف عن الله

وعلى الثاني بان شيئاً يصدر عن اصل الفضيلة على نحوين اولاً قصداً من جهة نفس الفضيلة كصدور الفعل عن الملكة وبهذا الاعتبار يمتنع صدور خطيئة عن اصل الفضيلة وهذا ما ارادة اوغسطينوس بقوله في الاختيارك ٢ « ليس احدٌ يصرف الفضيلة الى الشر » وثانياً تبعاً وبهذا الاعتبار لا يمتنع صدور خطيئة عن فضيلة كما قد تبعت الفضائل بعض الناس الى الكبرياء كقول اوغسطينوس « الكبرياء تكمن للأعمال الصالحة لتبيدها » وعلى هذا النحو

يحدث اليأس عن خوف الله أو عن هول جسامه الخطايا من حيث يصرف
الإنسان هذه الخيرات الى الشر فيتخذ منها سبيلاً الى اليأس
وعلى الثالث بان المالكين ليسوا في حالة يمكن لهم فيها الرجاء لاستحالة
انقلابهم الى السعادة ولهذا لم يكن يأسهم يحسب لهم ذنباً بل نوعاً من العقاب
كما ان من يأس في حال الطريق ايضاً مما ليس نيله من شأنه اولا يجب عليه
اكتسابه لا يحسب ذلك عليه خطيئة كياس الطبيب من شفاء مريض أو
يأس انسان من تحصيل الغني

الفصل الثاني

في ان اليأس هل هو ممكن بنير كفر

يتخطى الى الثاني بان يقال : يظهر ان اليأس ليس ممكناً بنير كفر فان
مصدر ثقة الرجاء هو الايمان . وما دامت العلة موجودة لا يرتفع المعلول . فيمتنع
اذن ان تُفقد باليأس ثقة الرجاء مع بقاء الايمان

٢ وايضاً ان اثار الذنب على جودة الله أو رحمته نفي لعدم تاهيهما
وهذا كفر . ومن يأس يؤثر ذنبه على رحمة الله اوجودته كقوليه في
تلك : ٤ : ١٣ « ان ذنبي اعظم من ان يفر » فكل من يأس اذن فهو كافر
٢ وايضاً من سقط في بدعة محرمة فهو كافر . ومن يأس يظهر انه
يسقط في بدعة محرمة وهي بدعة النواتين الذين يقولون بعدم مغفرة الخطايا بعد
المعمودية . فيظهر اذن ان كل من يأس كافر

لكن يعارض ذلك ان المتقدم لا يرتفع بارتفاع التأخر . والرجاء متأخر
عن الايمان كما مر في مب ١٧ ف ٧ . فيجوز اذن بقاء الايمان عند ارتفاع الرجاء .
فليس اذن كل من يأس كافراً

والجواب ان يقال ان الكفر الى العقل واليأس الى القوة الشوقية . والعقل

يتعلق بالكليات والقوة الشوقية تحرك نحو الجزئيات فإن الحركة الشوقية تصدر عن النفس الى الاشياء الخارجة التي هي في انفسها جزئيات . وقد يحدث ان يكون حكم الانسان الكلي صحيحاً وحكمه في الحركة الشوقية فاسداً لفساد حكمه الجزئي ضرورة ان الحكم الكلي انما ينتقل منه الى تشوق شيء جزئي بواسطة الحكم الجزئي كما في كتاب النفس ٣ كما انه لا يلزم عن القضية الكلية نتيجة جزئية الا باخذ قضية جزئية ولهذا فمن كان ايمانه الكلي صحيحاً يمكن ان يخطئ في حركته الشوقية نحو امر جزئي لفساد حكمه الجزئي بالملكة او بالانفعال كن يرى فانه بايثاره الزنى على انه خير في الحال يحكم حكماً فاسداً على امر جزئي مع صحة حكمه الكلي من جهة الايمان بان الزنى خطيئة مميته وكذلك من يحكم بالايمان حكماً صحيحاً كلياً بان سيف الكنيسة مغفرة للخطايا يمكن له ان يفعل بحركة اليأس معتبراً ان لا سبيل له الى رجاء المغفرة في الحالة التي هو عليها لفساد حكمه في امر جزئي . وعلى هذا النحو يمكن وقوع اليأس من دون كفر كسائر الخطايا المميته

انما اوجب على الاول بان العلول لا يرتفع بارتفاع العلة الاولى فقط بل بارتفاع العلة الثانية ايضاً ولهذا فان حركة ارجاء يمكن ارتفاعها ليس بارتفاع الحكم الكلي على الايمان الذي هو بمقام العلة الاولى لثقة الرجاء فقط بل بارتفاع الحكم الجزئي الذي هو بمقام العلة الثانية له ايضاً

وعلى الثاني بانه لو حكم احد حكماً كلياً بان رحمة الله ليست غير متناهية لكان كافراً . ومن يأس لا يحكم بذلك بل انما يحصل له في النفس هيئة جزئية يحكم فيها بانه لا ينبغي له في تلك الحال ان يرجو رحمة الله وكذلك يجاب على الثالث بان النواتين ينفون نفي كلياً حصول مغفرة الخطايا في الكنيسة

الفصل الثالث

في ان اليأس هل هو اعظم الخطايا

يتخطى الى الثالث بان يقال: يظهر ان اليأس ليس اعظم الخطايا لجواز حصوله بغير كفر كما تقدم في الفصل الآنف . والكفر هو اعظم الخطايا لانه ينقض اساس البناء الروحي . فليس اليأس اذن اعظم الخطايا
٢ وايضاً ان الخير الاعظم يقابله الشر الاعظم كما قال الفيلسوف في كتاب الاخلاق ٠٧ . والمحبة هي اعظم من الرجاء كما في اكور ٠١٣ . فالبغض اذن خطيئة اعظم من اليأس

٣ وايضاً ليس في خطيئة اليأس الا اعراض فاسدة عن الله . وفي سائر الخطايا اعراض فاسدة واقبال فاسد ايضاً . فخطيئة اليأس ليست اذن اثقل من سائر الخطايا بل اخف منها

لكن يعارض ذلك انه يظهر ان الخطيئة العضلة في منتهى الجسامة كقوله في ار ١٢: ٣٠ « كسرك معضل وضربتك قبيحة جداً » وخطيئة اليأس معضلة كقوله في ار ١٨: ١٥ « ضربتي معضلة تاني الشفاء » فاليأس اذن خطيئة في غاية الجسامة

والجواب ان يقال ان الخطايا المقابلة للفضائل اللاهوتية هي في جنسها اعظم من الخطايا الأخرى لانه لما كان موضوع الفضائل اللاهوتية هو الله كانت الخطايا المقابلة لها تفيد اولاً وبالذات الاعراض عن الله وكل خطيئة مميتة انما تعتبر فيها حقيقة الشر الاولى وجسامته من حيث تصرف صاحبها عن الله فلو فرض وجود الاقبال الى الخير القاني من دون الاعراض عن الله ولو كان ذلك الاقبال فاسداً لما كان هناك خطيئة مميتة وعلى هذا فما اقتضى اولاً وبالذات الاعراض عن الله فهو اعظم الخطايا المميتة . والفضائل اللاهوتية

يقابلها الكفر واليأس و بغض الله فاذا اعتبر البغض والكفر منها بالقياس الى اليأس كلنا في انفسهما اي باعتبار حقيقتهما النوعية اعظم منه فان الكفر يحصل عن عدم تصديق الانسان بالحق الالهي وبغض الله ينشأ عن مضادة ارادة الانسان للخيرية الالهية واما اليأس فنشأ قنوط الانسان من الحصول على المشاركة في خيرية الله ومن ذلك يظهر ان الكفر وبغض الله يضادان الله في نفسه واليأس يضاده من جهة مشاركتنا له في خيريه . فاذا عدم التصديق بالحق الالهي او بغض الله هو في حقيقة الامر خطيئة اعظم من القنوط من ذيل المجد منه . اما اذا اعتبر اليأس بالقياس اليهما من جهتنا فهو اعظم خطراً منهما فانا بالرجاء نتصرف عن الشرور ونسعى الى طلب الخيرات فاذا ارتفع الرجاء لم يثن الناس شي عن السقوط في الرذائل وتجاؤوا عن الاشغال الحمودة ولهذا قال الشارح في تفسير قوله في ا ١٠ : ٢٤ اذا يئست لوقوعك في يوم الضيق خارت قوتك « ليس اقبح من اليأس فان من يستولي عليه يفقد المزيمة في مشاغل هذه الحياة بالعموم وما هو شر من ذلك انه يفقدها بالخصوص في جهاد الايمان » وقال ايسيدوروس في كتاب الخير الاعظم « النفس تموت باقرار جرمية ما ولكنها باليأس تهبط الى جهنم »

وبذلك يتضح الجواب على الاعتراضات

الفصل الرابع

في ان اليأس هل يصدر عن الملل

يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان اليأس ليس يصدر عن الملل فان الواحد لا يصدر عن علل مختلفة . واليأس المتعلق بالدهر الآتي يصدر عن الفجور كما قال غريغوريوس في اديباته ك ٣١ . فليس يصدر اذن عن الملل

٢ وايضاً ان الرجاء يقابله اليأس واللذة الروحية يقابلها الملل . واللذة الروحية تصدر عن الرجاء كقولهِ في رو ١٢ : ١٢ « ملتذين بالرجاء » فالمثل اذن يصدر عن اليأس دون العكس

٣ وايضاً ان للمتناهيات عللاً متقابلة . ويظهر ان الرجاء الذي يقابله اليأس يصدر عن اعتبار الآلاء الالهية ولا سيما عن اعتبار التجسد فقد قال اوغسطينوس في الثالث ك ١٣ « لم يكن شيء ضرورياً لان ينشأ فينا الرجاء مثل بيان مقدار محبة الله لنا فاي شيء اوضح دلالة على ذلك من تنازل ابن الله الى ان يشاركنا في طبيعتنا » فاهمال هذا الاعتبار اذن أولى بان يكون مصدراً لليأس من الملل

لكن يعارض ذلك ان غريغوريوس في ادبياته ك ٣١ جعل اليأس في جملة ما يصدر عن الملل

والجواب ان يقال ان موضوع الرجاء هو الخير الشاق الممكن بالذات او بالغير كما مر في م ب ١٢ ف ١ وفي ١٠ ثا م ب ٤ ف ١ . فرجاء نيل السعادة اذن يمكن ان يفقده الانسان لامر من احدهما عدم اعتباره اياها خيراً شاقاً والآخر عدم اعتباره اياها ممكنة له بنفسه او بغيره . فعدم اعتبارنا الخيرات الروحانية خيرات مطاقاً او خيرات عظيمة يحدث فينا خاصة عن انهمالك شوقنا في حب الذات الجسمانية واخصها الذات اللحمية لان حب هذه الذات يجعل الانسان يسأم الخيرات الروحانية ولا يرجوها على انها خيرات شاقة . واليأس بهذا الاعتبار يصدر عن الفجور . وعدم اعتبار الانسان الخير الشاق ممكناً له بنفسه او بغيره يحدث فيه عن فرط الانحطاط الذي متى استولى على شوق الانسان تخيل انه يتعذر عليه مطلقاً ان تسمو نفسه الى شيء من الخير . ولما كان الملل المأ يحدث انحطاطاً في الروح كان اليأس بهذا الاعتبار يصدر عن الملل —

وخاصة موضوع الرجاء كونه ممكناً لأن الخير والشاق يتعلق بهما انفعالات
أخر أيضاً فكان اليأس يصدر باخص وجهٍ عن الملل وإن كان قد يصدر
أيضاً عن الفجور بالاعتبار المتقدم

وبذلك يتضح الجواب على الاول

وعلى الثاني بأنه كما أن الرجاء يُحدث اللذة كذلك يعظم رجاء الناس في
حال التذائم كما قال الفيلسوف في الخطابة كـ ٢ وبهذا الاعتبار أيضاً يسهل
سقوطهم في اليأس في حال تألمهم كقوله في ٢ كور ٢: ٧ «لئلا يُتلع مثل
ذلك من فوط الألم» إلا أنه لما كانت موضوع الرجاء هو الخير الذي يطلبه
الشوق طبعاً وليس يهرب عنه طبعاً بل لما يطرأ من بعض العوائق فقط كانت
اللذة تصدر باخص وجهٍ عن الرجاء وكان اليأس بعكس ذلك يصدر باخص
وجهٍ عن الألم

وعلى الثالث بأن إهمال اعتبار اللاء الإلهية هو أيضاً يصدر عن
الملل فإن الإنسان متى تولاه انفعالٌ كان اخص ما يوجه إليه فكره ما يتعلق به
ذلك الانفعال ولهذا متى تولاه الألم لا يسهل عليه التفكير في الأمور العظيمة
والبهجة بل إنما يتفكر في الأمور المؤلمة إلا أن يبذل جهداً عظيماً في صرف
فكره عنها

المبحث الحادي والعشرون

في الاعتذار — وفيه أربعة فصول

ثم ينبغي النظر في الاعتذار والبحث فيه بدور على أربع مسائل — ١ في أن الموضوع
الذي يستند إليه الاعتذار ماذا — ٢ في أن الاعتذار هل هو خطيئة — ٣ في ما هو مقابل
له — ٤ في أنه عن أية رذيلة يصدر

الفصل الاول

في ان الاغترار مل ! شند الى الله او الى القدرة الذاتية

يتمشى الى الاول بان يقال : يظهر ان الاغترار الذي هو خطيئة الى الروح القدس لا يستند الى الله بل الى القدرة الذاتية لانه كما كانت القدرة اضعف كانت خطيئة من ينترط في الاستناد اليها اعظم . والقدرة البشرية هي دون القدرة الالهية فمن ينتر اذن بالقدرة البشرية هو اعظم خطيئة ممن يغتر بالقدرة الالهية . والخطيئة الى الروح القدس في غاية الجسامة . فالاغترار الذي يجعل نوعاً من الخطيئة الى الروح القدس هو اذن اكثر استناداً الى القدرة البشرية منه الى القدرة الالهية

٢ وايضاً ان الخطيئة الى الروح القدس هي مصدر الخطايا الأخر اذ هي سوء القصد الذي به يخطئ الخاطئ . وصدور الخطايا الاخر عن اغترار الانسان بنفسه اظهر من صدورها عن اغتراره بالله لان حب الذات هو مبدأ الخطيئة كما قال اوغسطينوس في مدينة الله ك ١٤ . فيظهر اذن ان القدرة البشرية هي اخص مستند للاغترار الذي هو خطيئة الى الروح القدس

٣ وايضاً ان الخطيئة تحصل بالافراط في الاقبال على الخير الفاني . والاغترار خطيئة . فهو اذن يحصل بالاقبال على القدرة البشرية التي هي خير فان لا بالاقبال على القدرة الالهية التي هي خير باق

لكن يعارض ذلك انه كما ان يأس الانسان استخفاف بالرحمة الالهية التي اليها يستند الرجاء كذلك اغتراره استخفاف بالعدل الالهي الذي يعاقب الخطاة . والله متصف بالعدل كاتصافه بالرحمة . فاذا كما ان اليأس يحصل بالاعراض عن الله كذلك الاغترار يحصل بافراط الاقبال عليه

والجواب ان يقال يظهر ان المراد بالاغترار افراط في الرجاء وموضوع

الرجاء هو الخير الشاق الممكن وان شيئاً يكون ممكناً للانسان على نحوين احدهما بقدرته والاخر بالقدرة الالهية فقط والاعتذار يمكن ان يحصل بالافراط في كلا النوعين من الرجاء فالرجاء الذي به يثق الانسان بقدرته يحصل فيه الاعتذار من حيث يتوخي شيئاً يعتبره ممكناً له وهو مجاوز لقدرته كقوله في يهوديت ١٥ : ٦ « تَذِلُّ التَّوَكِّلِينَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ » وهذا النوع من الاعتذار مقابل لنضية عظم الممة التي هي وسط في هذا الرجاء . والرجاء الذي به يعتمد الانسان على القدرة الالهية يمكن حصول الاعتذار فيه من حيث يتوخي الانسان خيراً يعتبره ممكناً بقدرة الله ورحمته وهو غير ممكن لمن يرجو ان ينال المنفرة من غير توبة او المجد من غير استحقاق وهذا النوع من الاعتذار هو خاصة خطيئة الى الروح القدس اذ به تنفي او تحتقر معونة الروح القدس التي بها يرعوي الانسان عن الخطيئة

اذ اُجيب على الاول بان الخطيئة التي هي ضد الله هي في جنسها اعظم من سائر الخطايا كما مر في البحث الآنف ف ٣ وفي ١٠ ثامب ٧٣ ف ٣ وبما به فالاعتذار الذي به يجاوز الانسان الحد في الاتكال على الله خطيئة اعظم من الاعتذار الذي به يجاوز الحد في الاتكال على قدرة نفسه فان اتكاله على القدرة الالهية في نيل ما لا يليق بالله ان ينيله اياه عبث بها ولا يخفي ان خطيئة من عبث بالقدرة الالهية اعظم من خطيئة من ينال في تعظيم قدرة نفسه

وعلى الثاني بان نفس الاعتذار الذي به يفرط الانسان في الاتكال على الله يتضمن حب الذات الذي هو افراط رغبة الانسان في خيره فان ما نرغب فيه رغبة مفرطة نعتبر انه سهل حصوله لنا بواسطة الغير وان كان حصوله ممتمناً

وعلى الثالث بان في الاغترار بالرحمة الالهية اقبالاً على الخير الثاني من حيث يحصل عن افراط رغبة الانسان في خيره واعراضاً عن الخير الباقي من حيث يسند الى القدرة الالهية ما لا يليق بها فان الانسان بهذا 'يعرّص عن الحق الالهي

الفصل الثاني

في ان الاغترار هل هو خطيئة

يتخطى الي الثاني بان يقال : يظهر ان الاغترار ليس خطيئة اذ ليس شيء من الخطايا باعثاً على استجابة الله للانسان . والاغترار يبعث الله احياناً على استجابة بعض الناس فقد قيل في يهوديت ١٧ : ٩ « استجني انا المسكين المتضرعة والمتوكل على رحمتك » فالاعترار اذن بالرحمة الالهية ليس خطيئة ٢ وايضاً ان معنى الاغترار الافراط في الرجاء . ويمتنع ان يكون في الرجاء بالله افراط لعدم تنامي قدرته ورحمته . فيظهر اذن ان الاغترار ليس خطيئة ٣ وايضاً ما كان خطيئة فلا يصلح عذراً للغايط في خطيئته . والاغترار عذر للانسان في خطيئته فقد قال المعلم في كتاب الاحكام ٢ تم ١٢ ان آدم كان اقل جرماً لانه خطي على رجاء المغفرة وهذا من قبيل الاغترار في ما يظهر . فليس الاغترار اذن خطيئة

لكن يعارض ذلك ان الاغترار يجعل نوعاً من الخطيئة الى الروح القدس والجواب ان يقال ان كل حركة شوقية مطابقة للعقل الضال هي في نفسها قبيحة وخطيئة كما مر في البحث الآنف عند الكلام على اليأس . والاغترار حركة شوقية لانه يدل على افراط في الرجاء وهو مطابق للعقل الضال كاليأس فكما ان الحكم بان الله لا يغفر للتائبين او لا يهدي الخطاة الى التوبة باطل كذلك الحكم بانه يغفر للمسنرين في الخطيئة ويولي

المجد للذين تركوا صالح الاعمال باطل ايضاً . وحركة الاعتذار مطابقة لهذا الحكم ولهذا كان الاعتذار خطيئة لكنه اخف جرماً من اليأس على قدر ما في الله من مزية الرحمة والمغفرة على المعاقبة لعدم تنافي جودته فان الرحمة والمغفرة تليق بالله لذاتها والمعاقبة تليق به لخطايانا

إذا اجيب على الاول بان الاعتذار قد يطلق احياناً على الرجاء لان الرجاء المستقيم بالله يظهر انه اعتذار بالقياس الى الحالة البشرية واما بالقياس الى عدم تنافي الجودة الالهية فليس باعتذار

وعلى الثاني بان الاعتذار لا يدل على افراط في الرجاء من حيث يفرط الانسان في الرجاء بالله بل من حيث يرجو من الله شيئاً لا يليق به تعالى وهذا ايضاً تفريط في الرجاء به لانه نوع من العيب بقدرته كما تقدم في الفصل الآنف

وعلى الثالث بان اقرار الخطيئة مع العزم على الاستمرار فيها تحت رجاء المغفرة هو من قبيل الاعتذار وهذا لا يخفف من جرم الخطيئة بل يزيد فيه واما اقرار الخطيئة تحت رجاء الحصول يوماً على المغفرة مع العزم على تركها والانابة عنها فليس من قبيل الاعتذار لكنه يخفف من جرم الخطيئة اذ يظهر بذلك ان ارادته اقل تشبهاً بالخطيئة

الفصل الثالث

في ان الاعتذار هل هو للخوف اشد مقابلة منه للرجاء

يلحظ الى الثالث بان يقال : يظهر ان الاعتذار هو للخوف اشد مقابلة منه للرجاء فان الافراط في الخوف مقابل للخوف العدل . ويظهر ان الاعتذار من قبيل الافراط في الخوف فقد قيل في حك ١٧ : ١٠ « الضمير القاني لا يزال متخيلاً الضربات » وقيل بعد ذلك « الخوف مدد للاعتذار » فالاعتذار

اذن اشد مقابلة للخوف منه للرجاء

٢ وايضاً ان المتضادات ما كانت في غاية التباعد . والافتراق ابعد عن الخوف منه عن الرجاء لانه يدل على حركة نحو شيء كالرجاء والخوف يدل على حركة عن شيء . فالافتراق اذن اشد مضادة للخوف منه للرجاء

٣ وايضاً ان الاعتراض ينفي الخوف بالكلية . وهو لا ينفي الرجاء بالكلية بل انما ينفي اعتدال الرجاء . فاذا لان المتقابلات هي التي تشافى يظهر ان الاعتراض اشد مقابلة للخوف منه للرجاء

اكن يعارض ذلك ان الرذيلتين المتقابلتين تضادان فضيلة واحدة كمضادة الجبن والتهور للشجاعة . وخطيئة الاعتراض مضادة للخطيئة اليأس الذي هو مقابل للرجاء مقابلة قريبة بغير وسط . فيظهر اذن ان الاعتراض هو ايضاً اقرب مقابلة للرجاء

والجواب ان يقال « ان جميع الفضائل ليس لها رذائل تضادها مضادة ينة فقط كمضادة الغفلة للفتنة بل لها ايضاً رذائل تقاربها نوعاً من القرب وتشابهها لا شبهة حقيقية بل ظاهرياً كشبهة الحبث للفتنة » كما قال اوغسطينوس في ردة على يوليانوس ك ٤ . وقال الفيلسوف ايضاً في كتاب الاخلاق ٢ يظهر ان الفضيلة اشبه باحدى الرذيلتين المتقابلتين منها بالآخرى كما يظهر ان العفة اشبه بالمود والشجاعة اشبه بالتهور . وعلى هذا يظهر ان الاعتراض مقابل مقابلة ينة للخوف وخصوصاً الخوف العبدى فانه يتعلق بالعقاب القاضى به عدل الله الذي يرجو المتعرفوه لكنه باعتبار شبه ظاهري كاذب هو اعظم مضادة للرجاء من حيث يدل على افراط في الرجاء بالله . ولما كانت المتقابلات المتحدة بالجنس اقرب تقابلاً بينها من المتقابلات المختلفة الاجناس (لان المتضادات متحدة بالجنس) كان الاعتراض اقرب مقابلة للرجاء منه للخوف لان

كليهما يتعلق بموضوع واحد يتكل عليه الا ان الرجاء يتعلق به على ما ينبغي
والاعتذار يتعلق به على خلاف ما ينبغي

إذا اجيب على الاول بأنه كما ان الرجاء يتعلق ظاهراً بالشر وحقيقة بالخير
كذلك الاعتذار ايضاً وبهذا الاعتبار يطلق الاعتذار على افراط الخوف

وعلى الثاني بان المتضادات ما كانت في غاية التباعد في جنس واحد
والاعتذار والرجاء يدلان على حركة في جنس واحد تحتل ان تكون
معتدلة او مفرطة ولهذا كان الاعتذار اقرب مضادة للرجاء منه للخوف لانه
يضاد الرجاء باعتبار فصله الخاص مضادة المفرط للمعتدل ويضاد الخوف
باعتبار فصل جنسه الذي هو حركة الرجاء

وعلى الثالث بأنه لما كان الاعتذار يضاد الخوف بمضادة الجنس ويضاد
فضيلة الرجاء بمضادة الفصل كان ينبغي الخوف بالكلية حتى باعتبار جنسه ولا
ينبغي الرجاء الا باعتبار فصله اذا انما ينبغي عنه الاعتدال

الفصل الرابع

في ان الاعتذار هل يصدر عن المجد الباطل

يتخطى الى الرابع بان يقال : يظهر ان الاعتذار ليس يصدر عن المجد
الباطل اذ يظهر انه يستند بالاخص على الرحمة الالهية . والرحمة تتعلق بالشقاء
المقابل للمجد . فالاعتذار اذن ليس يصدر عن المجد الباطل

٢ وايضاً ان الاعتذار مقابل لليأس . واليأس يصدر عن الالم كما مر
في البحث الآنف ف٤ . فاذا لان للمتقابلات عللاً متقابلة يظهر ان الاعتذار
يصدر عن اللذة وهكذا يظهر انه يصدر عن الرذائل اللحمية التي هي اقوى للذة
٣ وايضاً ان رذيلة الاعتذار تقوم بتوخي الانسان امراً مستحيلاً كأنه
ممکن . واعتبار الانسان المستحيل ممكناً مصدره الجهل . فالجهل اذن أولى

بان يكون مصدراً للاغترار من المجد الباطل
لكن يعارض ذلك قول غريغوريوس في اديسانو ك ٣١ ان الاغترار
باتيان امور حديثة هو ابن المجد الباطل

والجواب ان يقال ان الاغترار نوعان كما مر في ف ١ احدهما ان يتكل
الانسان على قدرة نفسه فيروم امراً مجاوزاً لقدرة زاعماً انه ممكن له ولا
خفاء في ان هذا النوع من الاغترار يصدر عن المجد الباطل لان رغبة الانسان
في كثرة المجد يلزم عنها محاولته اموراً فوق قدرته توصلاً الى المجد واخص
هذه الامور الاشياء الحديثة التي هي ادعى الى العجب ولهذا قال غريغوريوس
على وجه التخصيص ان الاغترار باتيان امور حديثة هو ابن المجد الباطل .
والثاني ان يفرط الانسان في الاتكال على رحمة الله او قدرته التي يرجو ان
ينال بها المجد من غير استحقاق والمغفرة من غير توبة وهذا النوع من الاغترار
يظهر انه يصدر ابتداء عن الكبرياء فكأن صاحبه لشدة إعجابه بنفسه يخال انه
مع كونه خاطئاً ابعد عن ان يعاقبه الله او يجرمه المجد
وبذلك يظهر الجواب على الاعتراضات

المبحث الثاني والعشرون

في الوصايا المتعلقة بالرجاء والخوف — وفيه فصلان
ثم ينبغي النظر في الوصايا المتعلقة بالرجاء والخوف والبحث في ذلك يدور على مشكلتين
— ١ في الوصايا المتعلقة بالرجاء — ٢ في الوصايا المتعلقة بالخوف

الفصل الاول

هل ينبغي رسم وصية تتعلق بالرجاء

يتخلى الى الاول بان يقال: يظهر انه ليس ينبغي رسم وصية تتعلق
بفضيلة الرجاء لان ما يكفي له واحد لا يحتاج فيه الى آخر والميل الفطري

يكفي لسوق الانسان الى رجاء الخير . فلا ينبغي اذن ان يساق اليه بوصية الناموس
 ٢ وايضاً لما كانت الوصايا تُرسم لافعال الفضائل وجب ان تُرسم
 الوصايا الاولى لافعال الفضائل الاولى . واول جميع الفضائل هي الفضائل
 الثلاث اللاهوتية اي الرجاء والايمان والمحبة فاذاً لان وصايا الناموس الاولى هي
 الوصايا العشر التي اليها تُردُّ جميع الوصايا الأخر كما مرَّ في ١٠ . ثامب ١٠٠
 ف ٣ يظهر انه لو أنزلت وصية تُتعلق بالرجاء لوجب ان تكون في جملة الوصايا
 العشر . وليس في جملة هذه شيء من ذلك . فيظهر اذن انه لا ينبغي ان
 تُرسم في الناموس وصية تُتعلق بفعل الرجاء

٣ وايضاً ان الامر بفعل فضيلة والنهي عن فعل رذيلة مقابلة لها في
 حكم واحد . وليس هناك وصية تنهى عن اليأس المقابل للرجاء . فيظهر اذن
 انه لا ينبغي ايضاً رسم وصية تُتعلق بالرجاء

لكن يعارض ذلك ان اوغسطينوس قال في تفسيره قول يو ١٥ : ١٢
 هذه هي وصيتي ان يحب بعضكم بعضاً « ما اكثر ما رسم لنا من الوصايا في شأن الايمان
 وما اكثر ما رسم لنا منها في شأن الرجاء » فلا بد اذن من رسم وصايا تُتعلق بالرجاء
 والجواب ان يقال ان الوصايا الواردة في الكتاب المقدس منها ما هو من
 جوهر الناموس ومنها ما هو ممدد للناموس فالوصايا الممهدة للناموس هي التي
 يلزم من عدم وجودها عدم وجود الناموس وهي الوصايا المتعلقة بفعل الايمان
 وفعل الرجاء فان فعل الايمان يرشد عقل الانسان الى معرفة الشارع الذي يجب
 ان يخضع له ورجاء الثواب يرشد الانسان الى حفظ الوصايا . والوصايا التي هي
 من جوهر الناموس هي التي تُفرض على من كان من الناس خاضعاً لله ومستعداً
 لطاعته وهي تُتعلق باستقامة السيرة ولهذا وردت في اول الناموس بصورة
 وصايا . واما وصايا الرجاء والايمان فلم يكن من موجب لايرادها بصورة

وصايا لانه لو لم يكن للانسان ايمان ورجاء لم يكن في رسم الناموس له فائدة .
وكما وجب ايراد وصية الايمان بطريق الاخبار او التذكير كما مر في مب ١٦
ف ١ كذلك وجب ايراد وصية الرجاء في اول الناموس بطريق الوعد لان
وعد المطيعين بالثواب حض لم ايضا على الرجاء . فاذا اكل ما ورد في
الناموس من الوعود فهو يتضمن الحض على الرجاء — الا انه اذ كان يجب على
الرجال الحكماء بعد ان وضع الناموس ان يرشدوا الناس لا الى حفظ الوصايا
فقط بل بالاولى الى المحافظة على اساس الناموس ايضا كان الكتاب المقدس
بعد الاشتراع الاول يرشد الناس الى الرجاء بطرق شتى اذ لم يقتصر في ذلك
على طريق الوعد كما في الناموس بل استعمل له طريق الحض او الامر ايضا
كما يظهر من قوله في مز ٩٦: ١ « اجعلوا رجاءكم فيه يا جميع جماعات الشعب »
ومن مواطن اخرى كثيرة من الكتاب

اذا اجيب على الاول بان الفطرة تكفي لسوق الانسان الى ان يرجو
الخير المناسب للطبيعة البشرية واما رجاء الخير القائق الطبع فقد وجب ان
يساق اليه الانسان بنص الناموس الالهي تارة بطريق الوعد وتارة بطريق
الحض او الامر — على ان ما يرشد اليه العقل الطبيعي ايضا كافعال الفضائل
الحقيقية كان لا بد ان يرسم له وصايا في الناموس الالهي لزيادة تقريره ولما قد
غشي بصيرة الانسان الطبيعية من الظلام بشهوات الخطيئة

وعلى الثاني بان الوصايا العشر هي من رسوم الاشتراع الاول فلم يجب ان
يحمل في جملتها وصية تتعلق بالرجاء بل كفي ان يساق اليه ببعض ما ذكر
هناك من الوعود كما هو ظاهر في الوصيتين الأولى والرابعة

وعلى الثالث بان الامور التي يجب على الانسان حفظها من باب القرض
يكفي ان يرسم فيها وصية ايجابية تتعلق بما ينبغي فعله ويندرج فيها ضمناً

النهي عما يجب اجتنابه فقد ورد الامر مثلاً بأكرام الابوين ولكنه لم يرد النهي عن اهانتهما الا بما جعل في الناموس من العقاب لمن ييهنهما . ولما كان من الواجب المفروض لخلاص الانسان ان يرجو الله وجب ان يساق الى ذلك باحد الطرق المتقدمة على وجه ايجابي يندرج فيه ضمناً النهي عما يقابله

الفصل الثاني

هل وجب رسم وصية تتعلق بالخوف

يُنطلى الى الثاني بان يقال : يظهر انه لم يجب ان يرسم في الناموس وصية تتعلق بالخوف فان خوف الله هو من الامور الممهدة للناموس اذ هو « بدء الحكمة » والامور الممهدة للناموس لا تقع تحت وصايا الناموس فلا ينبغي اذن ان يجعل في الناموس وصية تتعلق بالخوف

٢ وايضاً يلزم من وجود العلة وجود المعلول . والحب هو علة الخوف لصدور كل خوف عن حب ما كما قال اوغسطينوس في كتاب ٨٣ مب ٣٣ . فاذا بعد ان رسمت الوصية المتعلقة بالحب كان من الفضول رسم وصية تتعلق بالخوف

٣ وايضاً ان الاغترار مقابل على نحو ما للخوف . ولم يرد في الناموس نهى عن الاغترار . فيظهر اذن انه لم يجب ايضاً ان يرسم فيه وصية تتعلق بالخوف لكن يعارض ذلك قوله في تث ١٠ : ١٢ « والآن يا اسرائيل ما الذي يتطلبه منك الرب الهك ألا ان تتقي الرب الهك » وهو انما يتطلب منا ما يأمرنا بحفظه . فالتقاء الانسان لله اذن يقع تحت الوصية

والجواب ان يقال ان الخوف نوعان عبدي وابني وكما يساق الانسان الى حفظ وصايا الناموس برجاء الثواب كذلك يساق الى رعاية الناموس بخوف العقاب الذي هو الخوف العبدى ولهذا فكما انه حين سنّ الناموس لم يجب ان

يُجْعَلُ فِيهِ وَصِيَّةٌ لِفِعْلِ الرَّجَاءِ بَلْ كَانَ يَجِبُ أَنْ يُسَاقَ النَّاسُ إِلَى ذَلِكَ بِالْوَعْدِ
 كَمَا تَقْدِمُ فِي الْفَصْلِ الْآتِ كَذَلِكَ الْخَوْفُ الَّذِي يَتَعَلَّقُ بِالْعِقَابِ لَمْ يَجِبْ أَنْ
 يُجْعَلَ لَهُ وَصِيَّةٌ بِصُورَةِ وَصِيَّةٍ بَلْ كَانَ يَجِبُ أَنْ يُسَاقَ النَّاسُ إِلَيْهِ بِوَعْدِ
 الْعِقَابِ وَقَدْ جَرَى ذَلِكَ أَوَّلًا فِي الْوَصَايَا الْعَشْرَ ثُمَّ بَعْدَهَا فِي وَصَايَا النَّامُوسِ
 الثَّانِيَةِ . إِنْ أَرَادَ أَنْ يَسْأَلَ عِلْمَاءَ النَّامُوسِ وَالْأَنْبِيَاءَ الَّذِينَ أَرَادُوا أَنْ يَسْأَلَ النَّاسَ
 إِلَى حِفْظِ النَّامُوسِ كَمَا أوردوا بَعْدَ ذَلِكَ بِطَرِيقِ الْحُضْ أَوْ الْأَمْرِ تَعَالِيمَ
 مُتَعَلِّقَةٍ بِالرَّجَاءِ كَذَلِكَ فَعَلُوا فِي شَأْنِ الْخَوْفِ أَيْضًا . — وَأَمَّا الْخَوْفُ الْإِبْنِي
 الَّذِي بِهِ يُؤَدَّى الْعَظِيمُ اللَّهُ . فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ جَنْسٍ لِمَحَبَّةِ اللَّهِ وَمَبْدَأٍ لِجَمِيعِ مَا يُرْعَى
 تَعْظِيمًا لَهُ . وَلِهَذَا رُسِمَ فِي النَّامُوسِ وَصَايَا لِلْخَوْفِ الْإِبْنِيِّ كَمَا رُسِمَ فِيهِ
 وَصَايَا لِلْمَحَبَّةِ لِأَنَّ كُلَّيْهَا مَوْطِئٌ لَمَّا يَأْمُرُ بِهِ النَّامُوسُ مِنَ الْأَفْعَالِ الظَّاهِرَةِ
 الَّتِي تَتَعَلَّقُ بِهَا الْوَصَايَا الْعَشْرَ وَلِهَذَا كُتِبَ الْإِنْسَانُ فِي الْمَوْضِعِ الْمُرَدِّ
 فِي الْمَعَارِضَةِ أَنْ يَتَّقِيَ اللَّهَ وَيَسْلُكَ فِي طَرَفِهِ بِعِبَادَتِهِ آيَاهُ وَيَجِبُ

إِذَا أُجِيبَ عَلَى الْأَوَّلِ بِأَنَّ الْخَوْفَ الْإِبْنِي تَوَطُّةٌ لِلنَّامُوسِ لَا بِاعْتِبَارِ كَوْنِهِ
 شَيْئًا خَارِجًا بَلْ بِاعْتِبَارِ كَوْنِهِ مَبْدَأً لِلنَّامُوسِ كَالْمَحَبَّةِ وَلِهَذَا رُسِمَ لِكُلِّيْهِمَا وَصَايَا
 هِيَ بِمَنْزِلَةِ مَبَادِيٍّ عَامَةٍ لِلنَّامُوسِ بِأَسَرِهِ

وَعَلَى الثَّانِيِ بِأَنَّ الْحُبَّ يُلْزِمُ عَنْهُ الْخَوْفَ الْإِبْنِيَّ مِثْلَ سَائِرِ الْأَعْمَالِ الصَّالِحَةِ
 الَّتِي تُصَدَّرُ عَنْ فَضِيلَةِ الْمَحَبَّةِ وَلِهَذَا فَكَمَا أَنَّ الْوَصَايَا الْمُتَعَلِّقَةَ بِسَائِرِ أَعْمَالِ الْفَضَائِلِ
 أُورِدَتْ بَعْدَ وَصِيَّةِ فَضِيلَةِ الْمَحَبَّةِ كَذَلِكَ أُورِدَتْ مَعَهَا الْوَصَايَا الْمُتَعَلِّقَةُ بِالْخَوْفِ
 وَبِحَسَبِ فَضِيلَةِ الْمَحَبَّةِ كَمَا أَنَّهُ لَا يَكْفِي فِي الْعُلُومِ الْبَرْهَانِيَّةِ إِيْرَادُ الْمَبَادِيِّ الْأَوَّلِ
 مَا لَمْ يُوْرَدْ أَيْضًا مَا يُلْزِمُ عَنْهَا مِنَ النَّاتِجِ الْقَرِيبَةِ أَوِ الْبَعِيدَةِ

وَعَلَى الثَّالِثِ بِأَنَّ السُّوقَ إِلَى الْخَوْفِ كَافٍ لِنَفْيِ الْإِغْتِرَارِ كَمَا أَنَّ السُّوقَ إِلَى
 الرَّجَاءِ أَيْضًا كَافٍ لِنَفْيِ الْيَأْسِ كَمَا تَقْدِمُ فِي الْفَصْلِ الْآتِ

بيان ما وقع من الاغلاط المهمة في طبع هذا المجلد الخامس

خطأ	صواب	وجه	سطر
امراة اجنبية معينة لذلك	امراة رجل آخر معينة له	١٣	٢١
privata	privata	٢٧	١٨
العمومين	العموميين	٤٣	٢١
لانا انه اشد	لانا اشد	٥٠	١٧
على شعب	لشعب	٥٥	١٢
الى السبت	الا السبت	٨٨	١٦
مرسوم	الرسوم	١١٠	١
مرشد التائبين	دليل الخاطرين	١٣٦	١٩
يقرب	يقرب	١٥٨	١٧
ما مخلصاً	ما كان مخلصاً	١٥٩	٣
او جدم ابيه	او وجد جده	٢٢٥	٨
بالكتابة	بالكتابة	٢٣٨	٦
فيه اي بأن	فيه بأن	٢٤٣	٤
المشدرجة	المشدرجة	٢٤٩	١١
الدي	الدين	٢٦٥	٧
ادرك	ادراك	٣١٦	١٤
للحسن	للحسن	٣١٨	١١
الحيفة	الحيفة	٣٤٤	١٧
السابق	السابق كذا	:	١٩
الطعم	الطبع	٣٥٥	١
يكون	يكون	٣٨٠	١٩
ولهذا	وبهذا	٣٩٠	١٣
الانساني	الانسان	٤٠٤	١٨
فاتما يوثيه	فاتما لا يوثيه	٤١٠	١٥
يقال	يقال	٤٢١	٣

خطأ	صواب	وجه	سطر
بعضها بأمر هذه الأفعال لأنه يصدرها	بمعنى أنه يأمر هذه الأفعال		
ان دعوم	اي دعوم	٤٢٤	١٩
لثُل	المثُل	٤٢٦	١٩
المقل	الفهم	٤٦٥	٢
الذبيذ	واللذبيذ	٤٦٩	١٥
التي تفعل بالعمة اي الأفعال التي تستحق الثواب الا انهم يستطيعون ان يفعلوا على نحو ما الأفعال الصالحة التي تكفي	التي تكفي	٤٩٣	٨
انها تلم	أنه يلزم	٤٩٦	١٢
الترتب	الذنب	٤٩٨	١٢
مما حكمة في بالكلام	مما حكمة بالكلام	:	٢٢
قالوا	قال	٥٠١	٢٢
الذي	الذين	٥٠٣	١٦
والا في	ولا الى	٥٠٤	٤
هذي	هذين	:	٧
باسيادة	بالسيادة	٥٠٦	١٠
قبل	قبل	٥١٢	١٨
موضوع	موضع	٥١٦	٢٢
يقال ان اذا	يقال اذا	٥٣٩	١٥

فهرس

للمجلد الخامس من كتاب الخلاصة اللاهوتية

وجه	
٣	المبحث الرابع والتسعون في الشريعة الطبيعية وفيه ٦ فصول
٣	الفصل ١ في ان الشريعة الطبيعية هل هي ملكة
٥	: ٢ في ان الشريعة الطبيعية هل تتضمن رسوماً متكررة او رسماً واحداً فقط
٨	: ٣ في ان افعال الفضائل هل هي كلها من قبيل الشريعة الطبيعية
٩	: ٤ في ان شريعة الطبيعة هل هي واحدة عند الجميع
١٢	: ٥ في ان الشريعة الطبيعية هل يجوز تبديلها
١٤	: ٦ في ان الشريعة الطبيعية هل يمكن انساخها من قلب الانسان
١٦	المبحث الخامس والستون في الشريعة الانسانية وفيه ٤ فصول
:	الفصل ١ هل في من الناس بعض الشرائع فائدة
١٨	: ٢ هل كل شريعة انسانية مستخرجة من الشريعة الطبيعية
٢١	: ٣ هل اصاب ابيدوروس في وصف كيفية الشريعة الوضعية
٢٣	: ٤ هل اصاب ابيدوروس في قسمة الشرائع الانسانية
٢٦	المبحث السادس والتسعون في قوة الشريعة الانسانية وفيه ٦ فصول
	الفصل ١ في ان الشريعة الانسانية هل ينبغي ان يراعى في وضعها جانب العموم
٢٦	لا جانب الخصوص
٢٨	: ٢ في ان الشريعة الانسانية هل من شأنها ان تنهى عن جميع الرذائل
٣٠	: ٣ في ان الشريعة الانسانية هل تأمر بافعال جميع الفضائل
٣٢	: ٤ في ان الشريعة الانسانية هل تلزم الانسان في محكمة الضمير
٣٤	: ٥ هل يخضع جميع الناس للشريعة
٣٧	: ٦ في ان من يخضع للشريعة هل يسوغ له ان يفعل على خلاف منطوقها
٣٩	المبحث السابع والتسعون في تبديل الشرائع وفيه ٤ فصول
.	الفصل ١ في ان الشريعة الانسانية هل يجب تبديلها بخير من الانحاء
٤١	: ٢ في ان الشريعة الانسانية هل يجب تبديلها كلما بدا شيء افضل
٤٣	: ٣ في ان المادة هل يمكن ان يحصل لها قوة الشريعة

وجه

- الفصل ٤ في ان ولاية الجمهور هل يستطيعون ان يعفوا من الشرائع الانسانية ٤٥
- المبحث الثامن والستون في الشريعة المثيقة وفيه ٦ فصول ٤٧
- الفصل ١ في ان الشريعة المثيقة هل كانت صالحة ٤٨
- : ٢ في ان الشريعة المثيقة هل كانت منزلة من الله ٥١
- : ٣ في ان الشريعة المثيقة هل أنزلت بواسطة الملائكة ٥٣
- : ٤ في ان الشريعة المثيقة هل وجب انزالها لشعب اليهود وحده ٥٥
- : ٥ في ان الشريعة المثيقة هل كانت ملزمة لجميع الناس ٥٨
- : ٦ في ان الشريعة المثيقة هل كان ينبغي انزالها في زمان موسى الذي انزلت فيه ٦٠
- المبحث التاسع والستون في رسوم الشريعة المثيقة وفيه ٦ فصول ٦٢
- الفصل ١ في ان الشريعة المثيقة هل تشمل على رسم واحد فقط : ٦٤
- : ٢ في ان الشريعة المثيقة هل تشمل على رسوم اديية ٦٤
- : ٣ في ان الشريعة المثيقة هل تشمل ما عدا الرسوم الادبية على رسوم طقسية ٦٦
- : ٤ هل يوحد ايضا ما عدا الرسوم الادبية والطقسية رسوم قضائية ٦٨
- : ٥ في ان الشريعة المثيقة هل تشمل ما عدا الرسوم الادبية والفقائية والطقسية على رسوم اخرى ٧٠
- : ٦ هل كان من الضرورة ان تبث الشريعة المثيقة على رعاية الرسوم بالوعد والوعيد الزميين ٧٣
- المبحث العاشر مئة في رسوم الناموس العتيق الادبية وفيه ١٢ فصلاً ٧٥
- الفصل ١ في ان الرسوم الادبية هل ترجع كلها الى الشريعة الطبيعية ٧٦
- : ٢ في ان رسوم الناموس الادبية هل تتعلق بجميع افعال الفضائل ٧٨
- : ٣ في ان رسوم الناموس العتيق الادبية هل ترجع كلها الى الوصايا العشر ٨٠
- : ٤ في ان التفصيل الذي يجعل للوصايا العشر هل هو صحيح ٨٢
- : ٥ في ان ما ورد من تعداد الوصايا العشر هل هو صحيح ٨٤
- : ٦ في ان الترتيب الذي جعل للوصايا العشر هل هو صواب ٨٩
- : ٧ في ان كيفية ايراد الوصايا العشر هل هي صواب ٩٢

وجه		
٩٤	٨	الفصل في ان الوصايا المشر هل يجوز الاعفاء منها
٩٧	٩	: في ان كيفية الفضيلة هل تنفع تحت رسم الشريعة
١٠٠	١٠	: في ان كيفية المحبة هل تنفع تحت رسم الشريعة الالهية
١٠٣	١١	: هل من الصواب اثبات رسوم ادينية في التاموس غير الوصايا المشر
١٠٦	١٢	: في ان رسوم التاموس المتبق الادينية هل كانت مبررة
١٠٨		المبحث الاول بعد المائة في الرسوم الطقسية في نفسها وفيه ٤ فصول
	١	الفصل في ان حقيقة الرسوم الطقسية هل تقوم باختصاصها بعبادة الله :
١١١	٢	: في ان الرسوم الطقسية هل هي رمزية
١١٣	٣	: هل كان واجبا تكثير الرسوم الطقسية
	٤	: في ان قسمة طقوس الشريعة العتيقة الى قرابين واقداس واسرار
١١٦		وعبادات هل هي صواب
١١٩		المبحث الثاني بعد المائة في علل الرسوم الطقسية وفيه ٦ فصول
	١	التصل في ان الرسوم الطقسية هل تملل بعلمة :
١٢١	٢	: في ان الرسوم الطقسية هل تملل بعلمة حرفية او رمزية فقط
١٢٣	٣	: في ان الطقوس المتعلقة بالقرابين هل يمكن ان تملل بعلمة صوابية
١٣٣	٤	: في ان الطقوس المتعلقة بالاقداس هل يمكن ان تملل بعلمة كافية
١٤٨	٥	: في ان اسرار التاموس هل يمكن تعليلها بعلمة صوابية
١٦٩	٦	: في ان العبادة الطقسية هل كان لها علة صوابية
١٨٢		المبحث الثالث بعد المائة في مدة الرسوم الطقسية وفيه ٤ فصول
	١	الفصل في ان طقوس الشريعة هل كانت قبل الشريعة :
	٢	: في ان طقوس الشريعة العتيقة هل كان لها في عهد الشريعة قوة
١٨٥		تحت التبرير
١٨٨	٣	: في ان طقوس الشريعة العتيقة هل زالت بحجج المسيح
	٤	: في انه هل يمكن بعد تألم المسيح رعاية الطقوس التاموسية بدون
١٩١		خطيئة ممينة
١٩٥		المبحث الرابع بعد المائة في الرسوم القضائية وفيه ٤ فصول
	١	الفصل في ان حقيقة الرسوم القضائية هل تقوم بتعيين ذنب الناس بعضهم

وجه	
١٩٦	الى بعض
١٩٨	الفصل ٢ هل في الرسوم القضائية رمز الى شيء
٢٠٠	: في ان رسوم التاموس العتيق القضائية هل هي ملزمة على وجه التأييد
٢٠٢	: في ان الرسوم القضائية هل يمكن انحصارها في قسم محدود
٢٠٤	المبحث الخامس بعد المائة في علة الرسوم القضائية وفيه ٤ فصول
	الفصل ١ في ان النظام الذي سنه الشريعة العتيقة بشأن الرؤساء هل كان
٢٠٤	على حسب ما ينبغي
	: في ان ما ورد في الشريعة من الرسوم القضائية المتعلقة بالمشاركات
٢٠٩	الاجتماعية هل هو صواب
٢٢٣	: في ان ما شرع من الرسوم القضائية المتعلقة بالاجانب هل هو صواب
	: في ان ما سنه الشريعة العتيقة من الرسوم المتعلقة باهل المنزل هل كان
٢٢٨	صوابا
	المبحث السادس بعد المائة في الشريعة الانجيلية التي يقال لها الشريعة
٢٣٤	الجديدة في نفسها وفيه ٤ فصول
	الفصل ١ في ان الشريعة الجديدة هل هي شريعة مكتوبة
٢٣٦	: في ان الشريعة الجديدة هل هي مبررة
٢٣٨	: في ان الشريعة الجديدة هل كان يجب انزلها منذ بدء العالم
٢٤٠	: في ان الشريعة الجديدة هل تدوم الى منتهى العالم
٢٤٤	المبحث السابع بعد المائة في نسبة الشريعة الجديدة الى العتيقة وفيه ٤ فصول
	الفصل ١ في ان الشريعة الجديدة هل هي مغايرة للشريعة العتيقة
٢٤٨	: في ان الشريعة الجديدة هل هي ممتدة للعتيقة
٢٥٢	: في ان الشريعة الجديدة هل هي مندرجة في الشريعة العتيقة
٢٥٤	: في ان الشريعة الجديدة هل هي أثقل من الشريعة العتيقة
٢٥٦	المبحث الثامن بعد المائة في مندرجات الشريعة الجديدة وفيه ٤ فصول
	الفصل ١ في ان الشريعة الجديدة هل يجب ان تأمر بانزالها ظاهرة او تنهى عنها
٢٦٠	: في ان الشريعة الجديدة هل هي واقية بترتيب الافعال الظاهرة
٢٦٣	: في ان الشريعة الجديدة هل هي واقية بترتيب افعال الانسان الباطنة

وجه	
٢٦٩	الفصل ٤ في ان الشريعة الجديدة هل اصابته في ما اورده من المشورات المهيئة
٢٧٢	المبحث التاسع بعد المائة في ضرورة النعمة وفيه ١٠ فصول
	الفصل ١ في ان الانسان هل يستطيع بدون النعمة ان يدرك شيئاً من الحق :
٢٧٥	٢ : في ان الانسان هل يستطيع ان يريد الخير ويفعله بدون النعمة
	٣ : في ان الانسان هل يستطيع ان يحب الله فوق كل شيء بمجرد
٢٧٨	طبعه من دون النعمة
	٤ : في ان الانسان هل يستطيع ان يني برسوم الناموس بقوته الطبيعية
٢٨٠	دون افتقار الى النعمة
٢٨٢	٥ : في ان الانسان هل يستطيع ان يستحق الحياة الابدية بدون النعمة
	٦ : في ان الانسان هل يستطيع ان يتأهب للنعمة بنفسه من دون معونة
٢٨٤	خارجية من جهة النعمة
	٧ : في ان الانسان هل يستطيع ان ينشئ من غيرة الخطيئة بدون معونة
٢٨٧	النعمة
٢٨٩	٨ : في الانسان هل يستطيع بدون النعمة ان لا يخطأ
	٩ : في ان من كان محرزاً للنعمة هل يستطيع بنفسه ان يفعل الخير
٢٩٢	ويجنب الخطيئة من دون عون آخر من جهة النعمة
	١٠ : في ان الانسان الموجود في حال النعمة هل يقتدر في ثباته الى معونة
٢٩٥	النعمة
٢٩٧	المبحث العاشر بعد المائة في نعمة الله من حيث ماهيتها وفيه ٤ فصول
	الفصل ١ في ان النعمة هل توجب شيئاً في النفس :
٣٠٠	٢ : في ان النعمة هل هي كيفية للنفس
٣٠٢	٣ : في ان النعمة هل هي نفس الفضيلة
٣٠٤	٤ : في ان محل النعمة هل هو ماهية النفس او احدى قواها
٣٠٦	المبحث الحادي عشر بعد المائة في قسمة النعمة وفيه ٥ فصول
٣٠٧	الفصل ١ في ان قسمة النعمة الى نعمة مبررة ونعمة مجانة هل هي صواب
٣٠٩	٢ : في ان قسمة النعمة الى فاعلة ومعاونة هل هي صواب
٣١١	٣ : في ان قسمة النعمة الى سابقة ولاحقة هل هي صواب

وجه

٣١٣	الفصل ٤	هل اصلب الرسول في قسمة النعمة المجانة
٣١٦	:	٥ في ان النعمة المجانة هل هي اشرف من النعمة المبررة
٣١٨	المبحث الثاني عشر بعد المائة	سبب علة النعمة وفيه ٥ فصول
:	١	هل الله وحده هو علة النعمة
٣٢٠	:	٢ سبب ان النعمة هل تقتضي استمداداً او تأهباً لامن جهة الانسان
:	٣	في ان النعمة هل تعمل بالضرورة لمن يكون مستعداً لها او
٣٢٢		بإذلاً جهده في ذلك
٣٢٤	:	٤ في ان النعمة هل تختلف في الناس
٣٢٥	١	٥ في ان الانسان هل يمكن له ان يعلم انه محرز النعمة
٣٢٨	المبحث الثالث عشر بعد المائة	في آثار النعمة ولا في تبرير الاثيم وفيه ١٠ فصول
٣٢٩	الفصل ١	في ان تبرير الاثيم هل هو مغفرة الخطايا
٣٣١	:	٢ في ان مغفرة الذنب التي هي تبرير الاثيم هل تقتضي فيض النعمة
٣٣٣	:	٣ في ان تبرير الاثيم هل يقتضي حركة الاختيار
٣٣٥	:	٤ في ان تبرير الاثيم هل يقتضي حركة الايمان
٣٣٧	:	٥ في ان تبرير الاثيم هل يقتضي حركة الاختيار الى الخطيئة
٣٣٩	:	٦ في ان مغفرة الخطايا هل يجب ان تجعل في جملة ما يقتضيه تبرير الاثيم
٣٤١	:	٧ في ان تبرير الاثيم هل يحصل دفعة او تدريجاً
٣٤٤	:	٨ في ان افاضة النعمة هل هي في الرتبة الطبيعية اول ما يقتضيه تبرير الاثيم
٣٤٧	:	٩ في ان تبرير الاثيم هل هو اعظم اعمال الله
٣٤٩	:	١٠ في ان تبرير الاثيم هل هو مميزة
٣٥١	المبحث الرابع عشر بعد المائة	في استحقاق الثواب وفيه ١٠ فصول
:	الفصل ١	في ان الانسان هل يمكن له ان يستحق ثواباً من الله
٣٥٣	:	٢ في انه هل يمكن لاحد بدون النعمة ان يستحق الحياة الابدية
:	٣	في ان الانسان الذي في حال النعمة هل يقدر ان يستحق من باب
٣٥٦		العدل الحياة الابدية
:	٤	سبب ان اخص الفضائل التي بها تكون النعمة مبدءاً لاستحقاق
٣٥٧		الثواب هل هو المحبة

وجه	
٣٦٠	الفصل ٥ في ان الانسان هل يقدر ان يستحق لنفسه النعمة الأولى
٣٦٢	٦ : في ان الانسان هل يقدر ان يستحق النعمة الأولى لغيره
٣٦٤	٧ : في ان الانسان هل يقدر ان يستحق لنفسه الانتعاش بعد العثرة
٣٦٦	٨ : في ان الانسان هل يقدر ان يستحق زيادة النعمة او المحبة
٣٦٧	٩ : في ان الانسان هل يقدر ان يستحق الثبات
٣٦٩	١٠ : في ان الاستحقاق هل يتعلق بالخيرات الزمنية

الجزء الثاني القسم الثاني

٣٧٣	مقدمة
٣٧٤	المبحث الاول في الايمان وفيه ١٠ فصول
٣٧٥	الفصل ١ في ان موضوع الايمان هل هو الحق الاول
٣٧٧	٢ : في ان موضوع الايمان هل هو شيء مركب تركيب القضية
٣٧٨	٣ : في ان الايمان هل يمكن ان يتعلق بشيء باطل
٣٨١	٤ : في ان موضوع الايمان هل يجوز ان يكون شيئاً مشاعداً بالبيان
٣٨٢	٥ : في ان الامور الايمانية هل يجوز ان تكون معلومة
٣٨٥	٦ : في ان الامور الايمانية هل ينبغي قسمتها الى عقائد معينة
٣٨٧	٧ : في ان عقائد الايمان هل ازداد عددها بحسب تعاقب الازمنة
٣٩١	٨ : في ان العدد الذي جعل لعقائد الايمان هل هو صحيح
٣٩٥	٩ : هل من الصواب نظم العقائد الايمانية في قانون
٣٩٧	١٠ : في ان نظم قانون الايمان هل هو الى الخير الاعظم
٤٠٠	المبحث الثاني في فعل الايمان الباطن وفيه ١٠ فصول
:	الفصل ١ في ان التصديق هل هو تفكير معه اذعان
٤٠٢	٢ : هل من الصواب قسمة فعل الايمان الى تصديق الله والتصديق بالله والتصديق لله
٤٠٤	٣ : في ان التصديق بشيء فوق العقل الطبيعي هل هو ضروري للخلاص
٤٠٦	٤ : في ان التصديق بما يمكن اثباته بالعقل الطبيعي هل هو ضروري
٤٠٨	٥ : في ان الانسان هل يجب عليه ان يصدق بشيء صراحة
٤١١	٦ : هل يجب على الجميع سواء ان يكون لهم ايمان صريح

وجه		
٤١٣	الفصل ٧	في الايمان الصريح بسر المسيح هل هو ضروري لخلاص الجميع
٤١٦	:	٨ في ان الايمان الصريح بالثالوث هل هو من ضرورة الخلاص
٤١٨	.	٩ في ان فعل الايمان هل يستحق ثواباً
	.	١٠ في ان اقامة الدليل العقلي على الامور الايمانية هل تقلل من استحقاق الايمان
٤٢٠		
٤٢٣	المبحث الثالث	في فعل الايمان الخارج وفيه فصلان
.	الفصل ١	في ان الاقرار هل هو فعل من افعال الايمان
٤٢٥	.	٢ في ان الاقرار بالايمان هل هو ضروري للخلاص
٤٢٧	المبحث الرابع	في تفضيلة الايمان وفيه ٨ فصول
	الفصل ١	في ان حد الايمان بأنه جوهر المرجوات ويرهان الغير المنظورات هل هو صحيح
٤٣١	.	٢ في ان العقل هل هو محل الايمان
٤٣٣	:	٣ في ان المحبة هل هي صورة الايمان
٤٣٤	:	٤ في ان الايمان الغير المتصور هل يجوز ان يصير متصوراً او بالعكس
٤٣٧	:	٥ في ان الايمان هل هو فضيلة
٤٤٠	:	٦ في ان الايمان هل هو واحد
٤٤١	:	٧ في ان الايمان هل هو اول الفضائل
٤٤٤	:	٨ في ان الايمان هل هو ايقن من العلم ومن سائر الفضائل العقلية
٤٤٦	المبحث الخامس	في اهل الايمان وفيه ٤ فصول
٤٤٧	الفصل ١	في ان الملاك او الانسان هل كان له في حالته الاولى ايمان
٤٥٠	:	٢ في ان الشياطين هل لهم ايمان
	.	٣ في ان المتبدع الذي يجهل احدى العقائد الايمانية هل يمكن ان يكون له بالعقائد الاخر ايمان غير متصور
٤٥٢		
٤٥٤	.	٤ في انه هل يمكن التفاضل في الايمان
٤٥٦	المبحث السادس	في علة الايمان وفيه فصلان
:	الفصل ١	في ان الايمان هل هو موهوب للانسان من الله
٤٥٨	:	٢ في ان الايمان الغير المتصور هل هو موهبة من الله

وجه	
٤٦٠	المبحث السابع في معلولات الايمان وفيه فصلان
٤٦٠	الفصل ١ في ان الخشية هل هي معلول للايمان
٤٦٢	٢ في ان تطهير القلب هل هو معلول للايمان
٤٦٣	المبحث الثامن في موهبة الفهم وفيه ٨ فصول
٤٦٤	الفصل ١ في ان الفهم هل هو موهبة من الروح القدس
٤٦٦	٢ في ان موهبة الفهم والايمان هل يجتمعان في واحد
٤٦٧	٣ في ان الفهم الذي هو موهبة هل هو الفهم النظري فقط او العملي ايضا
٤٦٩	٤ في ان موهبة الفهم هل هي حاصلة لجميع الفائزين بالنعمة
٤٧١	٥ في ان موهبة الفهم هل تحصل ايضا لغير الفائزين بالنعمة المبررة
٤٧٣	٦ في ان موهبة الفهم هل هي مغايرة لغير المواهب
	٧ في ان موهبة الفهم هل يوازنها الطوبى السادسة الواردة في قوله
٤٧٥	طوبى للاتقياء القلوب فانهم سيعاينون الله
٤٧٧	٨ في ان الايمان من الثمار هل هو بازاء الفهم
٤٧٩	المبحث التاسع في موهبة العلم وفيه ٤ فصول
:	الفصل ١ في ان العلم هل هو موهبة
٤٨١	٢ في ان موهبة العلم هل تتعلق بالاشياء الالهية
٤٨٣	٣ في ان موهبة العلم هل هي علم عملي
	٤ في ان موهبة العلم هل يجازيها الطوبى الثالثة الواردة في قوله طوبى
٤٨٥	للذين فانهم يمتنون
٤٨٦	المبحث العاشر في الكفر بالاجمال وفيه ١٢ فصلاً
٤٨٧	الفصل ١ في ان الكفر هل هو خطيئة
٤٨٩	٢ في ان محل الكفر هل هو العقل
٤٩٠	٣ في ان الكفر هل هو اعظم الخطايا
٤٩٢	٤ هل كل فعل من افعال الكافر خطيئة
٤٩٤	٥ في ان الكفر هل له انواع متعددة
٤٩٧	٦ في ان كفر الوثنيين هل هو انقطع من كفر سوام
٤٩٨	٧ هل ينبغي مجادلة الكفرة علناً

وجه	
٥٠٠	الفصل ٨ في انه هل ينبغي اكراه الكفرة على الايمان
٥٠٣	: ٩ في ان الكفرة هل يجوز مخالطتهم
٥٠٥	: ١٠ في ان الكفرة هل يجوز ان يكون لهم رئاسة و سيادة على المؤمنين
٥٠٨	: ١١ في ان الكفرة هل ينبغي احتلال طقوسهم
	: ١٢ في ان اطفال اليهود و سائر الكفرة هل ينبغي تعميدهم على
٥١٠	رغم آبائهم
٥١٣	المبحث الحادي عشر في البدعة وفيه ٤ فصول
٥١٤	الفصل ١ في ان البدعة هل هي نوع من الكفر
٥١٦	: ٢ في ان البدعة هل تتعلق خصوصاً بالامور الالهية
٥١٩	: ٣ في ان البدعة هل ينبغي احتلام
٥٢١	: ٤ في ان الذين يرجعون عن البدعة هل ينبغي ان يقبلوا من الكنيسة
٥٢٣	المبحث الثاني عشر في الردة وفيه فصلان
	الفصل ١ في ان الردة هل هي من قبيل الكفر
	: ٢ في ان الملك هل يفقد بارتداده عن الايمان الولاية على رعاياه بحيث
٥٢٦	لا تعجب عليهم طاعته
٥٢٨	المبحث الثالث عشر في التجديف بالعموم وفيه ٤ فصول
	الفصل ١ في ان التجديف هل هو مقابل للاقرار بالايمان
٥٣٠	: ٢ في ان التجديف هل هو دائماً خطيئة ميتة
٥٣١	: ٣ في ان خطيئة التجديف هل هي اعظم الخطايا
٥٣٣	: ٤ هل يخذف المالكرون
٥٣٥	المبحث الرابع عشر في التجديف على الروح القدس وفيه ٤ فصول
	الفصل ١ في ان الخطيئة الى الروح القدس هل هي نفس الخطيئة الصادرة
٥٣٥	عن سوء قصد
٥٣٨	: ٢ هل ينبغي ان يجعل للخطيئة الى الروح القدس ستة انواع
٥٤١	: ٣ في ان الخطيئة الى الروح القدس هل هي غير ممتنعة
	: ٤ في ان الانسان هل يقدر ان يخطأ الى الروح القدس قبل ان
٥٤٣	يتقدم ذاك خطايا اخرى

وجه

- المبحث الخامس عشر في عمى العقل وبلادة الحس وفيه ٣ فصول ٥٤٦
- الفصل ١ في ان عمى العقل هل هو خطيئة ٥٤٦
- ٢ : في ان بلادة الحس هل هي مغايرة لعمى العقل ٥٤٨
- ٣ : في ان عمى العقل وبلادة الحس هل يحدثان عن الخطايا البدنية ٥٥٠
- المبحث السادس عشر في وصايا الايمان والعلم والفهم وفيه فصلان ٥٥٢
- الفصل ١ في ان التاموس العتيق هل وجب ان يُرسم فيه وصايا تتعلق بالايمان ٥٥٢
- ٢ : في ان ما ورد في التاموس العتيق من الرصايا المتعلقة بالعلم والفهم هل هو مطابق للصواب ٥٥٥
- المبحث السابع عشر في الرجاء وفيه ٨ فصول ٥٥٨
- الفصل ١ في ان الرجاء هل هو فضيلة ٥٥٨
- ٢ : في ان السعادة الابدية هل هي الموضوع الخاص للرجاء ٥٦٠
- ٣ : هل يقدر احد ان يرجو السعادة الابدية لغيره ٥٦٢
- ٤ : هل يجوز لانسان ان يتوكل على انسان ٤٦٣
- ٥ : في ان الرجاء هل هو فضيلة لاهوتية ٥٦٤
- ٦ : في ان الرجاء هل هو فضيلة مغايرة لسائر الفضائل اللاهوتية ٥٦٦
- ٧ : في ان الرجاء هل يتقدم الايمان ٥٦٨
- ٨ : في ان المحبة هل هي متقدمة على الرجاء ٥٦٩
- المبحث الثامن عشر في محل الرجاء وفيه ٤ فصول ٥٧١
- الفصل ١ في ان الارادة هل هي محل الرجاء ٥٧١
- ٢ : في ان السعداء هل يوجد عندهم رجاء ٥٧٣
- ٣ : هل للهالكين رجاء ٥٧٥
- ٤ : في ان رجاء المسافرين هل هو يقيني ٥٧٧
- المبحث التاسع عشر في موهبة الخوف وفيه ١٢ فصلاً ٥٧٩
- الفصل ١ هل يمكن الخوف من الله ٥٧٩
- ٢ : في ان قسمة الخوف الى ابني وعبدي وعالمي هل هي صحيحة ٥٨١
- ٣ : في ان الخوف العالمي هل هو دائماً قبيح ٥٨٣
- ٤ : في الخوف العبدى هل هو حسن ٥٨٥

وجه		
٥٨٧	في ان الخوف العبدى والخوف الابي هل هما واحد بالجواهر	الفصل ٦
٥٨٩	في ان الخوف العبدى والحجة هل يجثمان	٥
٥٩١	في ان الخوف هل هو بده الحكمة	٧ :
٥٩٣	في ان الخوف البدائي هل هو مغاير للجواهر للخوف الابي	٨
٥٩٤	في ان الخوف هل هو من مواهب الروح القدس	٩
٥٩٧	في ان الخوف هل يقتصر بازدياد الحجة	١٠
٥٩٩	في ان الخوف هل يبقى في الوطن	١١
٦٠١	في ان مسكنة الروح هل هي الطوبى التي بازاء موجبة الخوف	١٢
٦٠٤	المبحث العشرون في الياس وفيه ٤ فصول	
:	في ان الياس هل هو خطيئة	الفصل ١
٦٠٦	في ان الياس هل هو ممكن بتغير كفر	٢
٦٠٨	في ان الياس هل هو اعظم الخطايا	٣ :
٦٠٩	في ان الياس هل يصدر عن الملل	٤ :
٦١١	المبحث الحادي والعشرون في الاعتذار وفيه ٤ فصول	
٦١٢	في ان الاعتذار هل يستند الى الله او الى القدره الثانية	الفصل ١
٦١٤	في ان الاعتذار هل هو خطيئة	٢ :
٦١٥	في ان الاعتذار هل هو للخوف اشد مقابلة منه للرجاء	٣ :
٦١٧	في ان الاعتذار هل يصدر عن المجد الباطل	٤ :
٦١٨	المبحث الثاني والعشرون في الوصايا المتعلقة بالرجاء والخوف وفيه فصلان	
:	هل ينبغي رسم وصية تعلق بالرجاء	الفصل ١
٦٢١	هل وجب رسم وصية تعلق بالخوف	٢ :

SUMMA THEOLOGIAE

THOMAS AQUINAS
1224 - 1274 A.D.

VOL. V

DAR SADER Publishers
BEIRUT